



فرانسیس إدوارد بیترز

س
عیسی و محمد

توازي المسارات، توازي السیر

ترجمة

علي بن رجب

فرانسيس إدوارد بيترز

عيسى و محمد

توازي المسارات، توازي السَّيَر

ترجمة

علي بن رجب

العنوان الأصلي للكتاب

Jesus and Muhammad
Parallel Tracks, Parallel Lives

By: Francis Edouard Peters

Copyright © 2011 by Oxford University Press, Inc.



عيسى ومحمد

‘Isā wa Muḥammad

Author: Francis Edouard Peters

Tr.: ‘Alī bin Rajab

Pages: 340

Size: 17 X 24 cm

Edition No. / Date: 1st / 2025

Subject Classification: 920

ISBN: 978-9953-64-143-0

تأليف: فرانسيس إدوارد بيترز

ترجمة: علي بن رجب

عدد الصفحات: 340

قياس الصفحة: 24X17 سم

رقم/ تاريخ الطبعة: 1 / 2025م

التصنيف الموضوعي: 920

الترقيم الدولي: 978-9953-64-143-0

All rights reserved

Mominoun Without Borders
for Publishing and Distributing

Lebanon - Beirut

Al-Hamra - Lyon St. - Tour de Lyon Build. - 2 Fl.

P.O.Box 113-6306

Tel: +961 1747422

Fax: +961 1747433

Email: publishing@mominoun.com

United Arab Emirates - Al-Sharjah

Publishing City Free Zone Al-Sharjah

P.O.Box 33439

Tel: +97124469426

Email: publishing@mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة

مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

لبنان - بيروت

الحمراء - شارع ليون - بناء تور دي ليون - ط 2

ص.ب 113-6306

هاتف: +961 1747422

فاكس: +961 1747433

Email: publishing@mominoun.com

الإمارات العربية المتحدة - الشارقة

مدينة الشارقة للنشر

المنطقة الحرة - ص.ب 33439

هاتف: +97124469426

Email: publishing@mominoun.com

library.mominoun.com

Email: Info@mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات تبنها
مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع



الموزع المعتمد
في الإمارات العربية المتحدة والخليج
سراج للأبحاث والدراسات
هاتف: +97124469426
Email: publishing@sirajresearch.com



إهداء من المؤلف

لأجل كريستين جوتشي بيترز، حقاً

إهداء من المترجم

إلى أبي، الذي قال لي يوماً:

لا تكن مثلي لأفخر بك، فتعمدت أن أكون مثله لأفخر بي.

المحتوى

19	 مقدمة المترجم
----	---------------------

مقدمة

23	 كشف معالم الطريق
24	 فنّ التصوير
25	 البحث الطويل
26	 تاريخ ووحى
27	 القديسون وحياتهم
29	 في عيون المؤمنين
31	 جدل وتاريخ
33	 بَلَدَانِ أَجْنَبِيَّانِ
35	 توازي المسارات، توازي السّير
41	 الفصل الأوّل: الشّياقات
42	 عيسى وفلسطين القرن الأوّل
45	 ماذا كان يدور في أذهان اليهود في القرن الأوّل؟
46	 إشارات طائفية
49	 سياق ظهور محمّد
49	 صمت المصادر

- 51 إعادة البناء
- 51 استخراج
- 53 أفكار ثانوية: الأنبياء في منطقتي
- 53 فلسطين والحجاز
- 54 الجليل ومكة
- 59 الفصل الثاني، فتح الشجالات
- 59 سجل عيسى
- 60 مصادر الوثنيين
- 61 المصادر اليهودية
- 63 المصادر المسيحية
- 73 سجل محمد
- 74 الله أعلم: القرآن
- 81 المأثور من السيرة
- 84 البخاري و«الأحاديث النبوية»
- 85 عدم رضى المؤرخين الغربيين
- 86 قصص وهب بن منبه
- 87 ما يتعلق بالسيرة
- 88 قدماء علماء الإسلام (آباء الإسلام)
- 89 أفكار ثانوية: العهد الجديد والقرآن
- 91 الفصل الثالث: نقد المأثور؛ بلوغ سنّ النضج
- 92 سرديات طفولة عيسى
- 92 بصمات محرري الأناجيل
- 93 عيسى بيت لحم
- 95 كيف نتعرف على عيسى؟

96	الحمل العذري
97	المهد
98	في الهيكل
99	حفل البلوغ
99	عائلة عيسى
100	النساء في سيرة عيسى
101	أفكار لاحقة: فرص سانحة للتحرير
103	«إنجيل الطفولة في الإسلام»
103	مولد محمد بن عبد الله
104	أصحاب الفيل
106	سرد زمني غير واضح
107	رؤى ومعجزات
109	شق الصدر وتطهير القلب
110	نبي عربي
111	مرحلة البلوغ في مكة
112	بحيرا
114	حروب الفجار
114	زواجه من خديجة
116	محمد التاجر
118	أفكار ثانوية: أين نحن؟
121	الفصل الرابع: الصوت الحي
121	يسوع يتكلم
121	كلمات يسوع
122	اكتشاف Q

- 123 اختلاق Q
- 124 ومرفس Q
- 124 نصّ Q
- 127 النظر من الدّاخل
- 128 ما هو Q؟
- 129 وعيسى Q
- 130 وموت عيسى Q
- 130 كعمل أدبيّ Q
- 132 مواضع Q وعيسى
- 132 متى، أين، مَنْ؟
- 133 جمهور Q
- 133 هل كان محمدٌ يتحدّث أم يغني؟
- 134 والقرآن Q
- 135 محمد نبيّ وشاعر
- 136 الوحي بوصفه تأليفاً شفويّاً
- 138 الهدف المنشود
- 138 كيفيّة أداء الشّاعر لشعره
- 139 الذّكر المحفوظ
- 141 حكواتي
- 143 قصص وحكايات
- 143 مرجعية محمد الدّينية
- 144 الكاهن
- 146 القرآن المُعجز
- 147 أفكار ثانويّة: Q والحديث

149	الفصل الخامس: الرسالة: عيسى في الجليل
150	شكل الأناجيل
151	يوحنا المعمدان وعيسى
153	الاثنا عشر
154	نشر البشارة
155	الواعظ المتقّل
157	ماذا كانت البشارة؟
158	الملوكوت
159	متى يأتي الملوكوت؟
161	ملوكوت مزدوج؟
162	المسيح
163	الأدلة المسيانية
164	قراءة النصوص المقدسة
164	مفتاح عيسى
165	مسيح متردّد
166	آيات ومعجزات
167	«... وأكثر من نبيّ»
167	السكّ، القديم والحديث
169	مُعَلِّمٌ يهوديّ
170	عيسى والتوراة
172	المعلّم المختلف
173	أفكار ثانوية: الرّجل والرسالة
175	الفصل السادس: الرسالة: محمّد في مكّة
175	تمهيد

176		محمد الإنسان
178		الدَّعوة إلى التَّوبة
180		تجربة عالم الغيب
181		رحلة سماوية
182		تعرّف وتصديق
182		محمد يجهر بالدَّعوة
183		الله
183		الإسلام
184		المسلمون يُصلُّون
186		تفارق الضغوط
187		الآيات الشيطانية
189		تهديدات يوم الحساب
190		خاتم الأنبياء
190		التَّعرّف على النَّبي
191		فيم كان محمد يفكّر؟
192		الأنموذج المسيحيّ اليهوديّ لمحمد؟
194		نبيّان مصلحان
195		المؤامرة ضدّ محمد
197		اللجوء إلى العنف
198		الهجرة
198		أفكار ثانوية: صيغتان للبشارة
201		الفصل السابع: المشهد الثَّاني، مأساة وانتصار
201		عيسى في أورشليم
202		إنجيل من جزأين

203	رواية مشتركة
204	دخول مُظفّر
204	حادثة الهيكل
204	مؤامرة كهنوتية
207	تحديات
207	الأيام الأخيرة
208	العشاء الأخير
209	القبض على عيسى في الضيقة
209	محاكمة السُنْهَدْرِيم لعيسى
209	محاكمته أمام ييلاطس
210	صَلْبُهُ
211	دفنه
212	محمّد في المدينة
212	اتفاقيات المدينة [دستور المدينة]
213	قرآن المدينة
215	تدوين القرآن؟
216	محمّد ويهود المدينة
218	بئر بدر
219	ردّ فعل فاشل
219	زوجات النّبيّ
222	تأسيس الإسلام
222	الخضوع والاستسلام
223	إمبراطورية إسلامية Imperium Islamicum
225	وفاة محمّد

224	أفكار لاحقة: السَّياسة والتقوى
225	الفصل الثَّامن، فجر جديد، الآثار والتراث
225	ما بعد عيسى
226	القبر الفارغ
228	روايات القيامة
229	بولس
230	شكوك
231	الشَّهود
232	أفكار ملحقه
233	التَّحقُّق
233	التَّمكن والتقويض
236	النهاية
236	محمد، الإرث
236	نبي بدون معجزات
238	معجزة بئر بدر
239	وفاة النَّبي
240	رجل معصوم من الخطأ
241	«أسوة حسنة»
242	الأحاديث النبوية
242	أدب النَّبي
244	محمد الإنسان
245	أفكار ثانوية: صور من السيرة
251	الفصل التاسع، خاتمة، نشر الرسالة
252	بدون الرب

254	كيف انتشرت الرسالة
256	إيجاد مسيحيين
257	بدون النبي
258	الدافع التبشيري
260	تحول وانصهار
261	إيجاد مسلمين
263	المراجع
285	لمزيد الاطلاع
329	الفهرس

مقدمة المترجم

الإنسان كائنٌ واع ومفكّر بطبعه... يتصرّف بعقله ولا يعيش وفق غرائزه فقط كبقية الكائنات، فهو يهيم بالحقيقة، وإذا تألّقت في ذهنه ومضة معرفيّة، وأشرقت في قلبه جذوة فهم، وجدته يرقص طرباً، جذلان فرحاً. وهو الكائن المسكون بالحيرة، فهو دائم التساؤل، يستهدف حلّ معضلاته التي تعترض سبيله. والمعضلة الكبرى التي أرقت وتورّقه باستمرار هي مشكلة وجوده نفسها، فمن أين أتى؟ وما نهاية معاناته مع الطبيعة ومكابده لها؟ وماذا بعد الموت؟ هل من حياة أخرى؟

ولأنّ عقل الإنسان العادي غير قادر على فهم كنه هذا الوجود، ومن ثمّ، عدم استطاعته الإجابة عن هذه التساؤلات المحيرة، فهو في حاجة إلى المساعدة من قبل وسطاء بين العالمين؛ العالم المنظور والعالم الآخر. فكان الأنبياء والرسل هم الوسطاء المساعدين والموجهين، وكان الدّين، وكانت الشّرائع المنظّمة لحياة البشر.

إنّ الديانات القديمة -الوثنيّة على تنوّعها- والحديثه -السّماويّة في مقدّماتها- تصدّت للإجابة عن ذات الأسئلة التي واجهت الإنسان في مختلف مراحل تطوّرها، كما حاولت تقديم تفسير لكلّ الظواهر الطبيعيّة، وعلى رأسها تلك التي استحوذت على تفكير النّاس. وكلّ الديانات، دون استثناء، جاءت بمعتقدات وأنشأت عبادات وأرسّت منظومات للقيم الأخلاقية والسلوكيّة والعلاقات الاجتماعيّة والاقتصادية والمعيشيّة...

وقد اصطفى الله من البشر أنفسهم أهل الهدى ووهبهم صفات رويّة نادرة تشهد على قدرات ممتازة لإقناع العقول وإرواء شغفها. وأهل الهدى هؤلاء (الأنبياء

والرسل)، الذين اختارهم الله، لا يملكون الهالة الإلهية، بل بشر لا يتميّزون عن سواهم إلا بظاهرة أخلاقية. وجميعهم جاؤوا بالتوحيد، وأمروا النَّاس بعبادة الله وحده، وأخبروا أممهم أنَّهم بشر مثلهم، لا يملكون لأنفسهم ولا لغيرهم نفعاً ولا ضرراً، ولا يعلمون الغيب إلا ما أطلعهم الله عليه، ولا يملكون بسط الرِّزْق لأحد، وأنذروا قومهم الآخرة، ورغبوهم في الجنة، وحذروهم من النَّار، وأمروهم بطاعة الله ونهوهم عن معصيته، ودعوا إلى مكارم الأخلاق. فكانت حاجة النَّاس إلى مثل هؤلاء الوسطاء (الأنبياء والرسل)، لا لتنظيف اعتقادهم وتشيرهم بالحياة الأخرى فحسب؛ أي لتنظيمهم على مصيرهم الأخروي وحده، بل كانت هناك دواع وأسباب ترتبط بحياتهم الدنيوية التي تلحَّ عليهم... فجاء هؤلاء الأنبياء بتشريعات تنظِّم حياة البشر الاجتماعية وما يتعلَّق بها من نظام وأخلاق ومعاملات...

ومن بين هذه الديانات السماوية، المسيحية التي جاء بها عيسى والإسلام الذي ختم به محدّد سلسلة الأديان والأنبياء. ومسارات الأنبياء وسيرهم المتوازية، أليس النبيّ المكيّ الذي خرج من بلده مهاجراً إلى يثرب يشبه النبيّ الإسرائيلي الذي خرج من مصر يريد مديّن؟، ألم يكن النبيّ الذي انزوى في غار حراء يعبد ربّه كالنبيّ الذي قصد جبل سيناء ليناجي ربّه؟ ألم يكن ذهاب عيسى إلى جبل الزيتون ليلقي عظته يشابه النبيّ محمّد، وقد ارتقى جبل الصفا لينادي معاشر قريش؟ ألم يُبعث عيسى ليعلم النَّاس مكارم الأخلاق تماماً كما محمّد الذي جاء ليتمّم مكارم الأخلاق كما ورد على لسانه «إنّما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق». كلّ هذا يدفعنا إلى البحث عن صورة هذين التّبيين؛ صورة عيسى في الأسفار القصصية، وصورة محمّد في روايات السيرة النبوية. يقول فاروق الزين في كتابه «المسيحية والإسلام والاستشراق»، إنّهُ منذ قرنين من الزّمن بدأت في الغرب عملية بحث لدراسة الفروق بين عيسى المسيح التاريخي، وعيسى بولس الذي آمنّت به الكنيسة.

من المفترض في الأسفار القصصية الأربعة -متى ومرقس ولوقا ويوحنا- أنّها أسفار وثائقية لسيرة عيسى، غير أنّها لم تنبثق من روايات شهود عيان، ولكن من

أقاويل تمّ سماعها دون إسناد، بعد مرور عقود عديدة من وقوع الأحداث، ولا ريب أنّ المعلومات التي جرى تدوينها قد وصلت عبر مصادر مجهولة إلى المؤلفين الذين كتبوا الأسفار، علماً أنّ هؤلاء المؤلفين أنفسهم مجهولو الهوية بصرف النظر عن نسب الأسفار إلى أشخاص معيّنين.

تبرّز من الأسفار القصصية مشكلة رئيسة أخرى، وهي أنّها حاولت توثيق حياة عيسى بصورة غير متوازية، إذ لم يذكروا فيها كلّ مراحل حياة عيسى، وحتى المراحل التي ذكرت من حياته، فإنّها لم تُعطَ قدرًا متساوياً من الاهتمام، فقد جرى التركيز الأكبر على الأسبوع الأخير من وجوده في القدس، كما لو كانت مراحل حياته السابقة مقدّمة لذلك الأسبوع.

أمّا عن سيرة محمّد، فقد بدأ توثيقها هي الأخرى بعد أكثر من قرن من وفاة النبيّ، إلّا أنّه، ونظراً لمكانة محمّد عند العرب ودوره البارز في توحيد الجزيرة العربية حول دين واحد، فقد اهتمّ الكتاب المسلمون الأوائل بتدوين سيرته منذ الولادة مروراً بكلّ مراحل حياته وتركيزاً على مرحلة البعثة النبوية بفتريّتها المكيّة والمدنيّة؛ وبعد ذلك تزايد اهتمام الباحثين في إشباع السيرة النبوية بالدراسة والبحث تحت عناوين شتّى، وعمدوا إلى إكساء رواياتهم عن حياة محمّد بطابع خرافيّ أسطوريّ شأن اهتمامهم بقصص الأبطال والأنبياء قبل الإسلام.

وبداية من القرن الثاني للهجرة، بدأ تدوين السيرة النبوية يتّخذ شكلاً معيارياً بسبب التحوّل الذي شهدته شخصيّة محمّد في الضمير العربي الإسلامي، وتحديدًا في مواجهة صورتَيْ موسى وعيسى من خلال الاتصال بالمسيحيّة واليهوديّة، ما أكسب روايات السيرة طابع الخرافة والغلوّ الذي حفّت بشخص النبيّ محمّد من جهة الارتقاء بهذه الصورة إلى مصاف الألوهيّة والقدرة على تجسيد الخوارق الإلهيّة. وقد نظفر داخل الحضارة الإسلاميّة بتفسيرات حول إحلال الصورة الأسطورية المثاليّة لشخصيّة محمّد محلّ الصورة التاريخيّة الطبيعيّة.

وليس بخاف على من يتفحّم مغاور هذا التوجّه من الدّراسات، أنّه سيركب مركباً

صعباً؛ لأنه سيواجه كمّاً هائلاً من الروايات، بعضها موغل في التفاصيل، وبعضها الآخر ممعن في التحيز، وهي عموماً تنوس بين الإنصاف والإجحاف. تروم هذه الدراسة، التي قمت بترجمتها بكلّ أمانة، نشر بقعة ضوء على سيرة كلّ من عيسى ومحمد، وهي قراءة نقدية هادئة، جادة وجيدة، تبحث في سيرة هذين النبيين الأسطورية والتاريخية.

وفي الختام، أودّ أن أتوجّه بالشكر إلى كلّ من مدّ لي يد المساعدة لإنجاز هذا العمل، وأخصّ بالذكر كلّاً من الصديقين: منذر يونس وديفيد باورز.

علي بن رجب

تونس، كانون الثاني/يناير 2022

مقدمة

كشف معالم الطريق

إنَّ «المسيحية» و«الإسلام» هما مفهومان غاية في التعقيد بما يكفي لكل من يستهويه تعريف أحدهما، أو حتى وصفه أن يأخذ برهة كبيرة من التفكير.

ومع ذلك، يَعتنقهما ملايين المؤمنين في مجملهما، الذين يُؤكِّدون بكلَّ جدِّية، «أنا مسيحي» أو «أنا مسلم». ربَّما لا يهتمَّ المسيحيُّ أو المسلم العاديُّ كثيراً بتفاصيل تلك المفاهيم، وفي الواقع، عند تقديم خاصِّية أو أخرى تتعلَّق بالمسيحية أو الإسلام، يقولون: «لا، هذا ليس ما أؤمن به. لا أعتقد أنَّ الجحيم سوف يدوم إلى الأبد»، أو «لا، لا أعتقد أنَّ الله يتحكَّم في كلِّ عمل من أعمالنا».

إنَّ هذا الرِّفْض لأجزاء ممَّا تمَّ عدّه تقليداً متكاملاً ليس جديداً، ولم يقتصر على المؤمن الذي لم يتعلَّم تعاليم الدين جيِّداً أو المؤمن بسطحيات الدين. لقد تطورت المسيحية والإسلام منذ نشأتها؛ وليس فقط في الأحداث العرضية، ولكن في مُكوِّناتهما الأساسية. ما يسمِّيه المسيحيُّون «هرطقة» والمسلمون «بدعة» هما في الواقع آراء متباينة حول هذا المكوِّن أو ذاك من عقيدتهم. إذا فشلت في اجتذاب الدعم والقبول، أضيفت إلى قائمة الأفكار الفاشلة من قبل وقد يبقى أتباعها ويعيشون على هوامش المجتمع. ولكن إذا استطاعت وجهات النَّظر الجديدة أن تسود في نهاية المطاف، فسيتمَّ إزالة التصنيف السلبي السابق ويَتغيَّر الدين نفسه بهدوء، سواء كان المسيحية أم الإسلام، حيث يجب الحفاظ على مفهوم الثَّبات، كما هو الحال عندما

بدأ المسيحيون يؤمنون أنَّ مريم قد حملت بدون خطيئة، وبدأ المسلمون يؤمنون أنَّ محمداً كان معصوماً من الخطأ.

على الرَّغم من أنَّ كلا النظامين الدينيين ملتزمان بشكل عميق بمسألة أنَّ إرادة الله ووحيه أبديان وثابتان أو، إذا وضعنا الأمر في سياقه التاريخي، أنَّ ما يؤمن به المسيحي أو المسلم الآن هو ما بَشَّر به وقصده يسوع أو محمد في بداية رسالتهما، حقيقة الأمر أنَّ محتوى وشكل واهتمامات كلٍّ من المسيحية والإسلام تَغَيَّرت على مرَّ القرون. وقد يردُّ المؤمن أنَّ ذلك ليس بالضرورة صحيحاً. لقد تركنا هذه القُصَّة جانباً؛ لأنَّ معالجتها هي مسؤولية المؤمن وليس المؤرِّخ. سندرس هنا ظاهرة التَّغْيَر، وبشكل أدق، التَّغْيَر الذي يُؤثِّر في شخصيتي مؤسسي الديانتين، عيسى ومحمد.

فَنِّ التَّصْوِير

إنَّ صورة عيسى ومحمد هي في صلب كلِّ من المسيحية، ليس كرسوم فقط، ولكن كصور مستمدة من الحياة، روايات يمكن التحقُّق منها لشخصيتين تاريخيتين وما حدث لهما ومن حولهما. بالنسبة إلى المؤمن، فإنَّ هذه الصورة قد تمَّ رسمها بالتفصيل ابتداءً بملامحها الرئيسة، وانتهاءً بخصائصها الدَّقيقة وبألوان ودرجات متفاوتة التفصيل. إنَّها حزمة معقَّدة بالفعل يقبلها المؤمن عندما يُؤكِّد، كما يجب على كلِّ مسيحي، «أنا أؤمن بيسوع المسيح، ابن الله الوحيد»، أو المسلم، «أشهد... أنَّ محمداً رسول الله»، هي حزمة معقَّدة ومُتطوِّرة. إنَّ صورة عيسى، التي أعيد رسمها بشكل كبير بألوان رئيسة مختلفة في القرن الرَّابع، قد أعيد تشكيلها للكثيرين في منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، ثمَّ مرَّة أخرى في العقود الأخيرة من القرن العشرين. أمَّا صورة محمد، على الرَّغم من أنَّها أكثر استقراراً من عيسى، فقد تحوَّلت في هذا الاتجاه أو ذاك من قبل الصُّوفيِّين والحدائثيين والأصوليين.

يمكن للمؤرِّخين اللقاء نظرة على صور الرَّجلين الحاليَّة، والكشف عن العديد من الطبقات المختلفة (وإن لم تكن بالضرورة خاصَّة بهم!) التي تمَّت إضافتها إلى الأصل. ما

يحاولون تمييزه ليس فعلاً، الرَّجل الحقيقي الذي يكون قد اختفى بالنسبة لنا، ولكن الصورة الأصلية، تلك التي بدأ الجيل الأوّل من المؤمنين برسمها لأنفسهم. يجب أن نذكر أنفسنا طوال الوقت، أنّه على الرغم من كلّ عمليّات التجريد من التراكمات، وكلّ تفكيك للنصوص المعروضة أمامنا، ما زلنا نتعامل مع فنّ صور، وفق تصوّر الفنّانين لما كان عيسى أو لما كان محمّداً. يمكننا التخمين بشأن الرّجلين اللّذين تمّ تصويرهما، لكننا مع ذلك نراهما فقط من خلال عيون الفنّانين الملتزمين الذين سجّلوا تلك الصور في كتاباتهم.

عزّاونّا الوحيد من قيود التّأليف هو معرفة أنّ عيسى ومحمّداً اللّذين تمّ تقديمهما إلينا في الأصل لم يكونا نتاج فعل خلق فرديّ أو خاصّ. كلّ واحد من الأناجيل، حتّى لو كان من إنتاج الشّخص المسمّى، يُمثّل صورة اجتماعية لعيسى. وكان ابن إسحاق مؤلّفاً محترفاً، ولم يكن فرانسيس بيكون مُلقياً باتّجاهنا رؤيته الشّخصيّة المُتوهّجة لمحمّد. حتّى يوحنا، أكثر الإنجيليّين تميّزاً، كان يكتب لمجتمع ومن أجله، مُسلّطاً الضوء على عيسى عرفه الناس فعلاً. ومن بينهم جميعاً، بولس وحده يحذّرنا من أنّنا في حضرة فنّان أصيل، لكن صورته لعيسى هي صورة لاهوتيّة انطباعيّة، وليست سيرة ذاتيّة واقعيّة. إنّ يسوع المسيح عند بولس هو شخصيّة جريئة، لكنّ بولس لم يكن يعمل بناء على واقع، بل بناء على رسم تمّ تصوّره بالفعل عن يسوع النّاصري الحقيقي الذي يمكننا منه التّعرّف على خطوطه العريضة فقط (كُورنثوس 1، 15: 3-5).

البحث الطويل

ليست هذه بالطبع، المحاولة الأولى لاستعادة الصورة الأصليّة لعيسى أو لمحمّد. على العكس تماماً: فإنّ «البحث عن يسوع التاريخي»، كما تمّت تسميته في أحد الكتب الشهيرة حول هذا الموضوع، ظلّ متواصلاً على الأقلّ منذ ديفيد فريدريك شتراوس، وكتابه: *The Life of Jesus Critically Examined* (النسخة الألمانية، 1835)، وكذلك بالنسبة إلى محمّد منذ عقدين من الزّمان مع نشر للمجلّد الأوّل سنة 1851 بالألمانيّة، للكاتب Aloys Sprenger: *The Life and Teaching of Muhammad*.

ومنذ ذلك الحين، حذا حذوهم كثيرون⁽¹⁾. لم يصبح البحث عن عيسى على وجه الخصوص طريقاً فحسب، بل طريق سريعة مزدحمة، في حين تمّ تحويل البحث عن محمد التاريخي إلى ممرّ خطير، ليس لأنّه مزدحم ولكن بسبب بعض المادّة الغاضبين الذين يستأوون من أيّ حركة مرور على طول هذه الطريق بالذات.

إنّ اتّباع خطى المؤرّخين سيقدونا حتماً إلى تصميم صورنا الخاصّة لعيسى ومحمد، كما قام بذلك عديد الآخريين بالفعل، وعلى أساس الأدلّة نفسها. وكما سنرى بالتفصيل، فإنّ هذه الأدلّة، لكلا الرّجلين، نوعان؛ النوع الأوّل وثائقيّ: لنا في متناول اليد ما يُزعم أنّها الكلمات نفسها التي تُلَفّظ بها يسوع ومحمد. إنّ كلمات محمد مستقلّة بذاتها فيما يسمّى القرآن، ولكن في الحالة المسيحيّة، فإنّ كلمات عيسى مضمّنة في النوع الثّاني من الأدلّة، أربع صور بيوغرافيّة تمّ التعبير عن مقصدها غير التاريخي، في عناوين الأعمال ذاتها. تعلن الأناجيل «هذه هي بشارّة يسوع المسيح ابن الله». أمّا السيرة النبويّة، فليست أقلّ صراحة: فهي، كما تخبرنا، ليست سوى قليل من «سيرة رسول الله». يفضّل المسيحيّون الصورة: فليس مصدر الأقوال، بل أناجيل السيرة الذاتيّة هي التي يتمّ دمجها في الليتورجيا. ويفضّل المسلمون الكلمات: المؤمنون يصلّون بالقرآن لا بالسيرة. القرآن مادّة الليتورجيا، والسيرة مادّة التقوى. لكنّ المسلمين يفضلون القرآن ليس لأنّه يكشف عن محمد، بل لأنّه يكشف عن الله، والذي، حسب اعتقادهم، يسجّل كلماته حرفيّاً.

تاريخ ووحى

ما سمّيته للتوّ بالأفضليات هو في الواقع تحديدات فرضتها نظرتان مختلفتان للوحي. بالنسبة إلى المسلم، فالوحي ظرفيّ تاريخيّ؛ إذ تمّ تسليم رسالة الله الأخيرة للبشريّة من خلال عربيّ في منتصف العمر في زمان ومكان معيّنين: محمد بن عبد الله، أولاً في مكّة ثمّ في المدينة، ما بين 610 و632م. أمّا بالنسبة إلى المسيحيّين، فالوحي هو التاريخ نفسه: ما قيل وما تمّ فعله من قِبَل يسوع ولبسوع الناصريّ في فلسطين ما بين 4 ق.م و30م.

ينشق الإسلام من وحي داخل التاريخ، بينما تعتمد المسيحية على التاريخ بوصفه وحيًا. يقودنا هذا الأخير مباشرة إلى الرجل عيسى ويركّز عليه، بينما تقودنا النظرة الإسلامية مباشرة من خلال محمّد ولكن أبعد إلى كلمة الله. هذا ليس المكان الذي يريد المؤرّخ الذهاب إليه. يقدّم المسيحيون أدلّة وجود عيسى في الأناجيل على أنّه تاريخ مضمون من الله، والمؤرّخ راغبٌ وقادرٌ في الوقت نفسه على تجاهل الضمان، الذي تمّ إقراره من خلال نظرية أو أخرى للإلهام، وعلى مواجهة صور عيسى بوصفها وثائق منحازة باعتراف الجميع. يطرح المسلمون كتاب السيرة بالطريقة الإنجيلية نفسها، وإذا كانوا قد اعتمدوا أقلّ من المسيحيين على الإلهام الإلهي للتحقّق من صحّة محتويات السيرة، فإنّهم ليسوا أقلّ اقتناعاً من المسيحيين بأنّ وثيقة السيرة التي لديهم، والتي تبدو أكثر انحيازاً من الأناجيل، تُمثّل حقيقة أمر حياة محمّد.

ومع ذلك، لم يكن القرآن مُمثلاً من قبل المسلمين أو التقليد الإسلامي كأَيّ شيء يشبه إلى حدّ بعيد ما نعتقد أنّه تاريخ. فهو، في نظرهم، ليس سجلاً، دقيقاً أو خلاف ذلك، لأقوال محمّد. ولكّنه عبارة عن مجموعة من أقوال الله وأيّ محاولة لمعالجته بطريقة أخرى، بوصفه مجرد وثيقة، على سبيل المثال، هذا المعيار المفاهيمي لتاريخية القرن التاسع عشر، يتمّ مقاومته بشدّة ورفضه بصورة سريعة وبشكل قاطع. لذلك، يدرس المؤرّخ القرآن دون قبول المسلمين، وهذا ليس بالغ الأهميّة، ولكن أيضاً بدون مساعدتهم القيّمة. لقد قدّم المسلمون مساعدة كبيرة في ما يتعلّق بمسائل تخصّ المضمون، وفي المدة الأخيرة، في ما يخصّ الأسلوب، حيث كبّنت عقيدة إعجاز القرآن النّقد التحليلي لفترة طويلة، لكنّهم ما زالوا متحفّظين بشكل ملحوظ ومفهوم حول مصادر القرآن وتكوينه.

القديسون وحياتهم

إذا نظرنا إلى المصادر السردية لعيسى ومحمّد، فإنّنا نتعرّف على الفور على التّوحيّ المألوف للسيرة الذاتية. ويمكننا مع ذلك أن نكون أكثر دقّة، فهذه ليست سيرة حياة

فقط، فالأنجيل والسيرة تنتمي إلى ذلك النوع الخاصّ من السيرة الذاتيّة الذي يُدعى «الهاجيوغرافيا»؛ أي حياة القديسين. لسوء الحظّ، فإنّ حياة القديسين تحقّق قراءة ممتعة، ولكنها ليست مادة تاريخيّة جيّدة، حيث نلاحظ من خلال أمثلة لا حصر لها، أنّ كاريزما الرجال أو النساء القديسين، والميزة التي اجتذبت الأتباع أثناء حياتهم، غالباً ما تتعرّز بعد الموت. وبعد فترة طويلة من رحيل القديسين عن الحياة، فإنّ ذكرياتهم وقدرتهم المستمرة على أداء الأعمال الخارقة تجذب الناس إلى مقابرهم وأضرحتهم. ولكن إذا نمت سمعتهم بشكل أكبر، فستزداد الأساطير حولهم أيضاً. فالذكريات تتوسّع، وتُتضمّم القصص عند إعادة سردها. ويصبح سرد قصص القديسين مزارات أدبية على نفس المستوى، وغالباً مع زخرفة مماثلة، كالمباني التي تحيط بقاياها أو تخلّد ذكرى قداساتها. فسيرّة القديس لا تروي تاريخ القديس ولكن نصبه التذكاريّ.

هذا كتاب عن رجلين مُقدّسين. ومع ذلك، فإنّ الأمر لا يتعلّق بالقديسين المألوفين، أولئك الرجال والنساء الذين خصّوا أنفسهم أو خصّهم غيرهم، أو خصّهم حتّى الإله، على أنّهم يمتلكون درجة عالية من القداسة وقدرات خارقة للطبيعة. القديسان المعنيّان هنا، عيسى ومحمد، هما بالتأكيد قديسان طبقاً لأيّ تعريف تحمله تلك الكلمة. لقد فهمّا خلال حياتهما وبعدها على أنّهما يمتلكان درجة استثنائية من القداسة. لكن هذه القداسة لم تنشأ من قوّتهما أو إقناعهما، بل من منصبهما. بكلّ بساطة، كان يُنظر إلى الرجلين في المقام الأوّل على أنّهما نبيّان، وشخصان تمّ اختيارهما ليكونا الناطقين باسم الله، رجلاّن أُرسلّا للتّحذير والتعليم. يكتسب القديسون الآخرون سلطتهم من خلال قداستهم الشخصية، «رائحة القداسة» الشهيرة تلك التي تنضج من ذواتهم. كان يسوع ومحمد يمتلكان ذلك بلا شكّ، لكن سلطتهما مستمّدة من مكان آخر، كما زعما وكما اعتقد أتباعهما: لقد كانا مختارين من الله. ولقد تحدّثا بسلطة أعلى منهما.

ولكن هناك ما هو أكثر من ذلك بكثير. لم تكن التعاليم العامّة التي طرحها عيسى

ومحمد مجرد حكم. لقد قدم العديد من الأنبياء النصح أو التحذير وبشر العديد من القديسين بالإصلاح والتجديد، ولكن ما خرج من فيم هذين الاثنين كان راديكالياً وتأسيسياً: راديكالياً من حيث أنه يمثل قطعة مع التقليد الديني الحالي، وتأسيسياً من حيث إنه يمثل بداية «طريق» جديدة، والتي كانت، برعاية الله، ضرورية للخلاص. ويتم تجاهل كلمات هؤلاء التبيين القديسين بالقيمة الواضحة للخلود.

إن القديسين طوعيون. وإذا كان من الصعب تجاهل الكثيرين، فإن المؤمنين في النهاية يتخذون خياراتهم بأنفسهم: تضعف العبادات وتتلاشى؛ يعثر القديسون ويقعون، ويُلقون أحياناً في غياهب النسيان. من الناحية الرسمية على الأقل، لا تقبل اليهودية والإسلام فكرة القديسين، أو بشكل أكثر دقة، عبادة القديسين، أو التبجيل العام الممنوح لبقايا أو ذكرى الرجال والنساء القديسين، والتي يُعتقد أنها تحط من قدر الألوهية. يشتهر السعويون، على سبيل المثال، حتى بين المسلمين، بهدمهم مقابر القديسين. إن عيسى ومحمد -الذي لم يُمس قبره، وتم توسيعه بشكل كبير، في المدينة- ليسا رجلين دين طوعيين، حيث لا تقدم العقيدة المسيحية أي بدائل لتأكيد أن يسوع المسيح هو في الواقع ابن الله الوحيد. وبالمثل، فإن نظيرتها الإسلامية مصرّة بالقدر نفسه، ولديها ركنان فقط؛ الأول هو تأكيد التوحيد، «لا إله إلا الله»، والثاني يعلن بعبارة لا يمكن نسيانها ولا لبس فيها أن «محمدًا رسول الله»، هنا أيضاً لا توجد بدائل. وعلى عكس داود أو إشعياء، ولكن تماماً مثل موسى، فإن هذين التبيين هما قديسان أساسيان ومحلّ الاحترام والتبجيل، والأهم من ذلك، الطاعة المطلقة.

في عيون المؤمنين

بأي حال من الأحوال، فإن الرجلين غير متساويين في نظر أتباعهما. فبالنسبة إلى المسلمين، كان العربيّ المكّي محمد بن عبد الله نبياً؛ وبالأحرى، «خاتم التبيين»، نهاية السلسلة النبوية للأنبياء التوحيديين التي بدأت إبراهيم وتضمنت يسوع في تعدادها⁽²⁾. ومع هذا، كان محمد بشراً زائلاً. ولد وعاش ومات في غرب الجزيرة

العربية، في مطلع القرن السَّابع الميلادي. وكما لوحظ للتو، يُعتقد أنَّ رُفاته موجود في قبر داخل مسجد في المدينة التي توفي فيها.

وكان يهوديَّ الجليل، عيسى، أو يسوع المسيح، كما يسمِّيه المسيحيون، غالباً ما اتخذ معاصروه نبياً، ولكن في نظر أتباعه كان وما زال المخلص الموعود لإسرائيل. ولد وعاش ومات في فلسطين الرومانية في مطلع القرن الميلادي الأول. لكنَّ المسيحيين يؤمنون بأنَّه قد بُعث من بين الأموات فيما بعد، كما شهد العديد من الشُّهود، وأثبت بذلك أنَّه حقاً ابن الله والمخلص والفادي للبشرية جمعاء.

إنَّ عيسى ومحمد، إذن، هما أكثر بكثير من مجرد قديسين، والذِّكرات التاريخية لحياتهما، أصبحت بطبيعة الحال مغناطيساً لكمِّ كبير ليس فقط من الأساطير والخرافات، ولكن من البرهان وحتى الجدل، وهما من وجوه الإيمان. إنَّ الأساطير والخرافات هي تراكمات التاريخ ويمكن إزالتها بمشروط التَّأكد، ليس دون ألم طبعاً، لكنَّ العبادات أو عبارات الإيمان تأخذنا إلى مكان مختلف. «أؤمن» أو «أشهد» يختلفان تماماً عن «أعرف كحقيقة واقعة». يقال إنَّ الإيمان يؤدي إلى الفهم - Credo ut intelam، كما قالها أحد المؤمنين وبشكل جميل - وهو ما قد يكون صحيحاً، لكنَّ المؤرِّخ يبحث عن نتيجة مختلفة، وربما أقل: وهي المعرفة المثبتة. ومثل هذا لا يوفِّره الإيمان. يمكن أن يدَّعي ويُؤكَّد أنَّ أقوال عيسى أو محمد حقيقيَّة، لكن لا يمكن إثبات ذلك. يعتقد المؤرِّخ أنَّه يستطيع ذلك، وإذا كانت النتائج في بعض الأحيان غير نهائية وخاضعة دائماً للدَّحض، فهي تدَّعي بأن تكون صواباً يمكن التَّحقُّق منه.

لقرون عديدة، كان المؤرِّخون المسيحيون والمسلمون قانعين بقبول تأكيدات الإيمان حول مواضيع عيسى ومحمد، ولكن في القرن التَّاسع عشر، في مصطلح التطوُّرات الفكرية والدِّينية التي كانت تحدث في الغرب، منذ إصلاحات القرن السَّادس عشر على الأقل والتَّنوير في القرن الثَّامن عشر، بدأ المؤرِّخون يتناولون من جديد حياة هذين الرَّجلين القديسين فوق الطبيعيين، يضعون جانباً لتجاهل تأكيدات الإيمان ويطرحون أسئلة تاريخية حقيقية.

كانت إحدى اللحظات الحاسمة في انتقال عيسى ومحمد من أيدي المؤمنين إلى أيدي المؤرخين هي كتاب ألبرت شفايتزر Albert Schweitzer عام 1906 بعنوان: (البحث عن يسوع التاريخي) The Quest for the Historical Jesus، وغالباً ما تمّ اعتماد هذا التوصيف لشرح تحقيقات المؤرخين بشأن كلا الرجلين. وسريعاً ما تبع محمد يسوع إلى «قفص اتهام» المؤرخين في القرن التاسع عشر، وخضع للفحص النقدي نفسه. وتجدر الإشارة إلى أنّه في كلتا الحالتين، تمّ إجراء التحقيق من قبل علماء مسيحيين بروتستانت غربيين، حيث جاء كلّ واحد من هؤلاء بخلفيته وأفكاره المسبقة.

جدل وتاريخ

لا يوجد بحث تاريخي يبدأ من الصفر، وبالتأكيد ليس البحث المقترح هنا: لا أحد يمضي في التحقيق في حياة عيسى ومحمد بدون معلومات مسبقة، والأكثر من ذلك، بدون آراء بخصوص هذين الشخصين الاستثنائيين والشهيرين بشكل لم يسبق له مثيل. فاسم «محمد»، باستثناء واحد أو اثنين من الألقاب الآسيوية، قد تمّ إسناده لأفراد أحياء أكثر من أيّ اسم آخر على هذا الكوكب⁽³⁾. ولكن إذا كان المسيحيون يعرفون الكثير عن عيسى، والمسلمون عن محمد، فإنّ المعرفة التي تنتقل بين الجماعتين تخضع لعملية فحص مكثفة. كانت معرفة المسيحيين بمحمد قائمة منذ أمد بعيد على الحجة بدلاً من الأدلة، وحتى الآن يظلّ الجدل عنصراً واضحاً في الكتابات الغربية حول نبيّ الإسلام. المسلمون من جانبهم لا ينغمسون في الجدل ضدّ يسوع: يُبين لهم القرآن بأنّ عيسى، كما يطلق عليه باللغة العربية، هو من بين أكثر الأنبياء احتراماً، هو إنسان لم يشهد الموت بعد، كما يعتقد معظم المسلمين، والذي يجب أن يعود يوماً ما ويعاني المصير المشترك لجميع البشر الفانين.

ولكن إذا كان تقدير المسلمين ليسوع مرتكزاً على القرآن، فإنّ معرفتهم بعيسى تقتصر أيضاً على القرآن وما قاله المُفسّرون المسلمون لاحقاً عمّا وجدوه هناك، وهو

ما لم يكن بالأمر العظيم. لا يعطي القرآن أيّ علامات للتعرف على الأنجيل المسيحية الفعلية، والتي تمتدّ أقدم وأفضل مصادر معلوماتنا عن عيسى. على العكس من ذلك، تبدو المعلومات القرآنية عن يسوع متأخرة وثانوية وخرافية⁽⁴⁾. وبما أنّ القرآن هو كلمة الله الموثوق بها، فليس لدى المسلم اهتمام كبير لاستشارة الأنجيل، التي لا يمكن الاعتماد عليها على أيّ حال؛ لأنّ المسيحيين قد حرّفوها، حسب مبدأ راسخ في العقيدة الإسلامية.

إذا تمّ توجيه المسلمين من خلال كتابهم المقدّس إلى احترام عيسى، فإنّ التقاليد الدينيّة المسيحيّة تنبّه المسيحيين من أنّ محمّداً كان نبياً زائفاً. من وجهة نظر المسيحيين، يُعدّ عيسى حدثاً فريداً، بدون سلف (لكن كان هناك مَنْ توقع مجيئه) وبالتالي بدون خَلَف. يقسم اليهود العالم إلى بني إسرائيل؛ أي هم أنفسهم، وإلى الجويم *goyim* (غير اليهود). أنا المسيحيون، على الرغم من أنّهم خلقوا فئة اجتماعية ولاهوتية خاصّة -ومتناقضة جدّاً- لليهود، فقد اتّبَعوا عموماً المثال اليهودي وصنّفوا غير المسيحيين جميعاً على أنّهم وثنيون أو مشركون أو كفّار كما فعلوا بالمسلمين.

ولكن بعض المسيحيين كان لهم موقف أقلّ سلبية، قديماً وحديثاً. في ظهوره الأوّل، بدا الإسلام للمسيحيين مشابهاً جدّاً لعقيدتهم، ليكون نوعاً من الوثنيّة المألوفة، فقد بدا كهرةطة مسيحية⁽⁵⁾ -وقد وُصفت شبه الجزيرة العربيّة في وقت مبكر بأنّها «تعبّج بالهرطقة»- وأنّ محمّداً قد حصل على معلوماته من راهب مسيحيّ خبيث وساخط ودجّال على النموذج المسيحيّ.

وبعد أن أصبح المسيحيون أكثر اطلاعاً، وبصورة أدقّ، مع تزايد عدد المسيحيين الذين أصبحوا تحت سيادة المسلمين، تمّ التخلّي عن الهرطقة بوصفها توصيفاً للإسلام لا يتّسم بالقسوة الكافية. وأصبحت صورة محمّد أكثر قتامة وخشونة. بدأت المصادر الإسلامية تُترجم في الغرب ووقّرت المعلومات التي جاءت بها مادة دسمة لأهل الجدل المسيحيين. وتمّ تصوير النّبيّ الذي تزوّج كثيراً على أنّه مثال لعدم الانضباط

الجنسي، وكان أسلوب حياته هو نموذج الرفاهية المفرطة، ومحمد القائد العسكري نقيض عيسى المسالم. لم يُخلق الأنبياء من مثل هذه المادة، ثم تم تخفيف الصورة إلى حد ما بين الحداثيين الأكثر وعياً بأنفسهم، لكن المسحة الجدلية لا تزال مستمرة في ما يعرضه الغربيون المعاصرون حول نبي الإسلام.

بَلَدَانِ أَجْنِبِيَّانِ

إن الوعي بالتنافس اللاهوتي الذي اتسم بالمرارة في كثير مما يُصوّر على أنه تاريخ في الأوساط المسيحية والإسلامية، ليس سوى خطوة نحو الموضوعية في الكتابة في الوقت نفسه عن هذين الشخصيتين الدينيين المهمتين للغاية. هناك أيضاً عقبة أقل وضوحاً تتمثل في التحيز الثقافي للمؤرخ الغربي الذي يدرس شخصية من ثقافة أجنبية مختلفة. ومن المقولات المشهورة أن «الماضي هو بلد أجنبي». في الحالة الراهنة، ليس لدينا بلد أجنبي واحد، بل بلدان أجنبيان مختلفان تماماً.

إن المصادر الأدبية عن عيسى ومحمد متباينة بشكل ملحوظ. لقد صيغت أقوال عيسى المكشوفة في خطاب مألوف نسبياً لدى المؤرخ الغربي؛ لأن خطابه الشخصي، في جزء منه، قد تمت صياغته على شاكلته، وأصبح أسلوبه ومحتواه وحتى استعاراته جزءاً لا يتجزأ من أنماط التعبير الغربية، لكن كلمات محمد في القرآن هي من نوع آخر، وهي مكتوبة في لغة سامية، حيث تختلف التعبيرات والمقاصد التعبيرية عن لغاتنا الهندية-الأوروبية.

حدث هذا التفكك اللغوي نفسه عند انتقال كلمات عيسى من لغته الآرامية الأم إلى لغة الإنجيليين اليونانية، ولكن في هذه الحالة تم تسهيل انتقال تلك الكلمات من حقيقة أن ناقلي الأناجيل الأصليين قد عاصروا عيسى وسمعوا كلماته، وكانت لهم أذان مثبتة بقوة في الأوساط الثقافية اليونانية السامية والهندو-أوروبية. نحن نسمع القرآن، أو بالأحرى، وفي حالة المؤرخ الغربي، نحن نقرأ القرآن عبر هوة لغوية وثقافية عميقة وفجوة واسعة منذ ما يقرب من ألف عام ونصف.

ولكن على ما يبدو، وبناءً على أدلة من داخله، يبدو أنّ القرآن كان مبهماً بالنسبة إلى بعض جمهوره الأوائل -ماذا تعني كلمة أو عبارة ما؟ كانت لازمة قرآنية متكررة- وبالتأكيد كان كذلك مبهماً عند عديد من مفسريه في العصور الوسطى، والذين كانت العربية لغتهم الأم، وإن لم تكن بالضرورة لغة خطابه الفني المصطنع، تلك اللغة الشعرية المُتخصّصة. وهذا أمر مُؤكّد بالنسبة لنا، ولا سيّما لغير المسلمين الذين يتردّدون في قبول رأي الجماعة الإسلامية فيما يخصّ معنى النصّ.

لقد تمّ طرح مُكوّنَي الأدلّة الآخرين، الأنجيل وسيرة النّبيّ، في شكل سيرة ذاتية مألوفة. إنهما يعرضان، بترتيب زمنيّ، أقوال وأفعال عيسى أو محمّد من المهد إلى اللّحد، وما بعد ذلك. وقد تمّ جمع محتوى المكوّنين من مصادر سابقة، وهناك، عند جمع واختيار الموادّ لإدراجها وعرضها لاحقاً على القارئ، تباينت تقاليد السيرة الدّانية بشكل رئيس. كلاهما كان له بالتأكيد برنامجه اللاهوتي، وكان ذلك محدّداً قوياً لما تمّ وما لم يتمّ إدراجه في العمل. لكن هناك محدّدات أخرى تواجه القارئ الذي يتعامل مع النّصوص لا بحثاً عن الاقتناع، بل عن الوضوح. إنّ للبوصله التّاريخيّة للمسيحيّين الهيلينيّين الذين كتبوا الأنجيل، ولبوصله العرب المسلمين الذين دوّنوا السيرة في وقت متأخر، سياقات مختلفة تماماً.

إنّ القراء الغربيّين هم نتاج التّقليد الثقافي نفسه الذي يكمن، وإن كان بطريقة ناقصة، خلف شكل الإنجيل، إن لم يكن محتواه. على الرّغم من أنّ فهمنا قد تمّ توسيعه إلى حدّ ما من خلال الإيقاعات السّاميّة التي تُظهر حتّى من خلال ترجمات البيبل، إلّا أنّنا نعيش تماماً مع الكاتب المسّمّى لوقا الذي ألّف الإنجيل وأعمال الرّسل. ليس الأمر كذلك مع القرآن. لقد تمّت كتابة الأنجيل في يونانية شعبية، شبه عاميّة في عالم البحر الأبيض المتوسط. في المقابل، تمّ تأليف القرآن شفهاً في عربيّة فنيّة تقليديّة Arabic Kunstsprache، وهي الوسيلة الشّعريّة الموجودة في ذلك الوقت، والتي اعتُبرت تعقيداتها، في هذه الحالة بالذات، هبة من الله. إنّ قرآننا هو تمثيل أرضي، أو «مصحف» من النموذج السّماويّ الأوّليّ الأبدّي، «أمّ الكتاب» (آية 3-4

سورة الزّخرف)، وبالتالي، فإنّ تقدير المسلمين لكتابهم هو في المقام الأوّل لاهوتيّ: يَنكُون القرآن من كلمات -ونطق- الله نفسه. لذلك، فإنّ أسلوبه معجز، وهي ميزة لا تشترك فيها كتب اليهود والمسيحيين المقدّسة.

إذا كانت العقيدة اللاهوتية المُتمثّلة في «إعجاز القرآن» قد أزاحت فعلياً التحليل التاريخي الجادّ للأسلوب القرآني ونطقه من جانب المسلمين، فإنّها لم تمنع الغربيين من إجراء تقييماتهم الخاصة للنصّ. لقد وجدوا، بشكل عامّ، صعوبة في مشاركة المسلمين، وخاصة العرب المسلمين، في فهمهم له كمنتج فنيّ، وهذا حكم ليس له صلة وثيقة بهذا السياق⁽⁶⁾. موضع النقاش هنا هو صلاحية القرآن واستخدامه كوثيقة، وبشكل أكثر تحديداً كدليل موثّق ليس للتصرّف الإلهيّ *the divine economia* ولكن لمحمّد، الرّجل الذي ورد أنّ القرآن قد صدر على لسانه في العقود الأولى من القرن السابع.

وسوف تتمّ معالجة هذه وغيرها من مسائل الأدلّة في الوقت المناسب؛ هنا نكتفي بالإشارة إلى المشهد المتشابك الذي يجري فيه البحث ولا يزال جارياً، وأن نحاول كشف الطريق أمامنا. علينا هنا، أن نواجه ليس فقط جهلنا ولكن قروناً من سوء الفهم المدعوم بسوء النية. يتّضح على الفور أنّ عيسى ومحمّداً ليسا مجرد موضوعي دراسة: إنهما شخصيتان عاش ومات من أجلهما الملايين من البشر على مرّ القرون. إنهما رمزا الأمل من ناحية، ومنذران من حكم الله المُخيف للذين لا يسمعون كلامهما من ناحية أخرى. إنهما جالبان للسلام والسيف.

توازي المسارات، توازي السّير

كان عيسى ومحمّد ولا يزالان موضوع أكثر الأبحاث المُتعلّقة بالسيرة الدّانية استدامة وتفصيلاً في التقليد الغربي، وكان البحث عن عيسى التاريخي على وجه الخصوص بمثابة تجربة مخبريّة تقريباً في التّاريخ للفترة التي سبقت الثورة الصناعيّة. وقد تسرّبت نجاحاته وإخفاقاته لا محالة إلى البحث الموازي في حياة محمّد. سيجري

تعبّ البحث عن كلا الرّجلين هنا، لكن يَبْدَأ المساواة، جنباً إلى جنب على أمل أن يضيء كلّ من المسارَين المتوازيين المسار الآخر. وعلى مدى رحلة البحث، سوف يتّضح بشكل متزايد ما هو مشترك بين الاستقصاءين، وكيف ولماذا يختلفان. وسيجري الكشف أيضاً عن أوجه التشابه والاختلاف في الشخصية والوظيفة بين الرّجلين، حيث يقف كلّ منهما على رأس تقليد ديني يقسم جزءاً كبيراً من سكّان العالم وكلّ واحد منهما يزعم أكثر من مليار من الأنباع.

لا داعي لقول ذلك، ولكن كلّ جملة تقريباً ممّا يلي، أو بالأحرى كلّ كلمة، كانت موضوع تحقيق مكثف ونقاش مستمرّ ومرير في كثير من الأحيان. نحن نَتَقَلَّل على مواضيع ذات قيمة خاصّة لدى أتباعها التزامات عميقة، بل ووجوديّة نحو شخصيّتهما وتعاليمهما وأهمّيتهما. هذا الشرط يفرض قيوداً ومسؤوليّة؛ القيود هو أنّه من المستحيل، على هذا الصّعيد، أن أدمع بما لديّ من ذخيرة أكاديمية معتادة، سواء كامل ما أدلي به من بيانات حول حقائق الأمر أو رأيي في ما يتعلّق باحتمالية حدوثها. لقد حاولت تقديم المرجعيّة المناسبة، عندما يتعلّق الأمر بالنصوص المقدّسة، ولكن عدا ذلك لا يمكنني أن أقدم سوى دليل لمزيد من القراءة، حيث ستتمّ دعوة القارئ للدّخول في مياه أعمق وأكثر غموضاً. المسؤولية أكثر تعقيداً: يتعلّق الأمر بفهم وقبول حقيقة أنّ هذين الشّخصين ليسا مجرد شخصيّات تاريخيّة، وباحترام ما يُمثّله كلّ منهما دون السّماح لهذا الاحترام بالحقّ الضّرر بحكمي التاريخي. وهذا أمر بسيط في القول ولكنّه شاقّ بالفعل، وأترك الحكم للقارئ.

كنت وأثناء معظم سنّي التّفجّع في صدد كتابة هذا الكتاب أو ما شابهه، واضعاً اليهود والمسيحيّين والمسلمين وجهاً لوجه، أستجوبهم بشأن معتقداتهم وممارساتهم. أرجو أن تكون الأسئلة التي أثارها صارمة دون أن تكون عدائيّة. أتت الإجابات أحياناً من مُثَلّي هذه الجماعات أنفسهم وأحياناً منّي، عندما تجرّأت على التحدّث نيابة عنهم. لكن في هذه الحالة فإنّ هؤلاء المُثَلّلين هم حقّاً المُثَلّلون، على الأقلّ في حالة المسيحيّين والمسلمين. وبذلك، فقد عدنا إلى نقطة البداية.

لم يكن ما كتبه في الماضي مرضياً للجميع، وليس في هذا ما يدعو إلى الدّهشة، فقد تكون هذه الموادّ التي ابتكرتها البشريّة هي الأكثر قابليّة للاشتعال، البشريّة نفسها التي طوّرت البارود والديناميت والقنبلة الذريّة. ولم تكن هناك المادّة فقط، فقد كنتُ أنا أيضاً هناك، أعمل تحت وطأة كلّ مفهوم خاطئ سائد منذ عهد الحظر، لكنّي لا أتوق إلى التّساهل: لقد فعلت ولا زلت أفعل هذا لفترة طويلة لدرجة أنّني استنفدت كلّ الأعذار الممكنة لعدم القيام بالأمر بشكل صحيح. لذلك قمت به هذه المرّة.

عيسى ومحمد

الفصل الأول

السياقات

في سياق البحث التقدي الذي دام ما يقرب من قرنين من الزمان حول حياتهما، أنكر بعضهم وجود كلٍّ من عيسى ومحمد. إنَّ مثل هذا الإنكار الراديكالي لا تحفزه عموماً الأدلة بقدر ما يحفزه الجدل، أو ربّما مجرد التّمني. فالمؤمنون هم الذين يضابقون أساساً المتشكّكين الذين يلتزمون بعقيدتهم، أولئك المتعصبون الذين يُشتبه أنّهم قد يكونون على استعداد تامٍّ لاختلاق أيّ شيء بما في ذلك مؤسّس عقيدتهم. هناك آخرون كُثُر ممّن يحكمون على شهادات ما يسمّى بالشّهود على أنّها شهادات مفرضة لدرجة أنّهم يجدون صعوبة في قبول أيّ منها، حتى في أهمّ النقاط الأساسية. وببساطة، يسيء بعض المتشكّكين فهم طبيعة التاريخ، ولا سيما تاريخ عالم ما قبل الحداثة. إنّ الأدلة على وجود يسوع ومحمد أفضل بكثير من معظم معاصريهم، حتّى الأكثر شهرة. نحن لا نعرف دائماً ما الذي يمكن أن نفعله بالأدلة التي تخصّصهم، لكنّ الأدلة نفسها كثيرة نسبياً، وتأتي كما هي من عالم لم تبقِ محفوظاته. ليس لدينا سجلّات معموديّة من يهودا القرن الأوّل أو من حجاز القرن السابع، ولا سجلّات زواج أو وصولات ضريبيّة. لا توجد توقيعات ولا صور^(١).

على الرّغم من أنّنا نفتقر إلى هذه الرّوابط المباشرة المطمئنة مع الرّجلين -وجميع المعاصرين لهما- فإنّ هناك قدرأ كبيراً من الموادّ الأخرى التي يمكن دراستها. إنّ أفضل الأدلة المتاحة وأكثرها جدوى لسيرتي كلّ من يسوع ومحمد هي الأدلة الأدبيّة؛

أي الروايات المكتوبة عنهما، حيث يتأتى العديد منها مما يدون كشهود عيان، بل ويزعم بعضهم أنهم احتفظوا جيداً بكلمات الرجلين. سيق تناول كلّ هذه المسائل في الفصل التالي؛ وهنا يجب علينا أولاً أن نلقي نظرة أوسع، جولة في أفق البيئة التي قضى فيها الرجلان حياتهما.

يرى أتباع كلا الرجلين أنّهما ملهمان من الله، لكن ليس لدينا أدوات لسماع صوت هذا الوحي من السماء. يمكننا أن نفحص، إلى حدّ ما، في لاوعي كلّ واحد منهما، لكن لا يمكننا الاستماع إلى المحادثة بين يسوع وأبيه الذي في السماء، أو سماع ما حدث بين محمد والملاك جبرائيل. إنّ وسيلة استشعارنا الأولي مخصّصة للأشياء الأقلّ دقّة للصور البشرية وللمشاهد الطّبيعية والاجتماعية والسياسية، وقبل كلّ شيء للبيئة الدينية التي جاء منها كلّ منهما وإليها توجه بالخطاب. هذا لا يعني أن يكون عيسى أو محمد نتاج تلك البيئة؛ ولكن حتّى لو كان وعظ كلّ واحد منهما آتياً من السماء، فإنّ طريقة إيصاله وكيفية تلقّيه كانت من وظائف الأجواء في فلسطين في القرن الأوّل والحجاز في القرن السابع. نبدأ، إذن، بنقل تلك الأجواء.

عيسى وفلسطين القرن الأوّل

لم يعتن الرومان بالأسماء، ولم يكونوا أبداً دقيقين بشأنها: فقد أطلقوا على اليونانيين القدامى اسم «Graeci» بناءً على اسم إحدى القبائل الهيلينية الأقلّ أهميّة التي قابلوها بالصدفة. لذلك، ليس من المستغرب أن يطلقوا على أرض كنعان، التي اعتقد اليهود أنّها مملكة إسرائيل، اسم «فلسطين»، بناءً على اسم الفلسطينيين الذين اختفوا منذ فترة طويلة. في النهاية أصبح الاسم «فلسطين»، عندما انقسمت مملكة إسرائيل، منذ فترة طويلة، إلى ثلاث مقاطعات صغيرة: يهودا، المنطقة المحيطة بأورشليم المقدسة؛ شرقاً حتّى الأردن، وغرباً حتّى البحر الأبيض المتوسط، وفي الشمال: الجليل الزيفي والزراعي حول البحر الذي يحمل الاسم نفسه وحتّى منابع نهر الأردن، وبينهما: السامرة الانشقاقية، بسكانها الذين كانوا يعدّون أنفسهم عبرانيين حقيقيين، لكنهم كانوا خليطاً من الغريباء وكذابين غير شرعيين في نظر اليهود المحيطين بهم.

سُمِّيَ كُلٌّ مِنْ سَكَّانِ يَهُودَا وَالْجَلِيلِ، بِشَكْلِ مَرِيكَ نَوْعاً مَا، «يَهُوداً»، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا جَمِيعاً يَعِيشُونَ فِي الْمُنْطَقَةِ الْمَسَمَّاةِ يَهُودَا. لَقَدْ قَرَّرَ الرُّومَانُ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْأَشْخَاصَ الْمَزْعُوجِينَ يَشْكُلُونَ مَجْتَمَعاً دِينِيّاً وَعِرْقِيّاً، وَأَنَّهُمْ كَانُوا جَمِيعاً (يُوداي، loudaei)، وَهُمْ الْأَسْلَافُ اللَّغَوِيُّونَ الَّذِينَ نَعْرِفُهُمُ الْآنَ بِـ«الْيَهُودِ». كَانَ مَعْظَمُ سَكَّانِ يَهُودَا بِالْفِعْلِ يَهُوداً بِهَذَا الْمَعْنَى، إِلَّا أَنَّ سَكَّانَ الْجَلِيلِ كَانُوا خَلِيطاً إِلَى حَدِّ كَبِيرٍ: الْعَرَبُ الْإِيثُورِيُّونَ، وَبَقَايَا السَّكَّانِ السُّورِيِّينَ الْكَنْعَانِيِّينَ الْقَدَامَى، الَّذِينَ عَبَدُوا هُنَاكَ آلِهَةً أُخْرَى غَيْرَ يَهُوَه، إِلَهَ إِسْرَائِيلَ الْقَبْلِيِّ وَالْعِرْقِيِّ، الَّذِي كَانَ هَيْكَلُهُ فِي أُورُشَلِيمَ الْيَهُودِيَّةِ⁽²⁾.

لَقَدْ مَرَّتِ الْمُنْطَقَةُ الْوَاقِعَةُ تَحْتَ سَيْطَرَةِ «يَهُودَا» بِمَرَاكِلِ تَوْسُّعٍ وَانْحِسَارٍ عَلَى مَرَّ الْقُرُونِ، تَمَاماً كَالْأَمَاكِنِ الَّتِي تَوَاجَدُ فِيهَا الْيَهُودُ. وَمِنْذُ أَنَّ أَتَى تَهْجِيرُهُمْ فِي الْقَرْنِ السَّادِسِ قَبْلَ الْمِيلَادِ إِلَى بَابِلَ إِلَى الشَّتَاتِ الْيَهُودِيِّ الْأَوَّلِ، انْتَشَرَ الْيَهُودُ بِيَطَاءِ فِي جَمِيعِ أَنْحَاءِ حَوْضِ الْبَحْرِ الْأَبْيَضِ الْمُتَوَسِّطِ، وَانْتَهَوْا بِالِاسْتِقْرَارِ فِي الْمَدَنِ السَّاحِلِيَّةِ الَّتِي تَحِيطُ بِهَذَا الْبَحْرِ. وَبِحُلُولِ الْقَرْنِ الْأَوَّلِ كَانَتْ هُنَاكَ أَيْضاً مَسْتُوْنَاتٌ يَهُودِيَّةٌ عَلَى الصَّفَةِ الشَّرْقِيَّةِ لِنَهْرِ الْأُرْدُنِ وَفِي مَرْتَفَعَاتِ الْجَوْلَانِ شَرْقَ بَحِيرَةِ طَبْرِيَّا. امْتَدَّتِ السِّيَادَةُ الْيَهُودِيَّةُ هُنَاكَ أَيْضاً، لَا سِيَّمَا فِي عَهْدِ هِيرُودُسَ، الْمَلِكِ نَصَفِ الْيَهُودِيِّ، الَّذِي كَانَ دِمِيَّةً فِي يَدِ الرُّومَانِ، وَالَّذِي حَكَمَ (37 ق.م-4 ق.م)، عَلَى النَّمَطِ الْمِمَاتِلِ لِمَمْلَكَةِ إِسْرَائِيلَ بِاسْمِ الرُّومَانِ، الَّذِينَ كَانُوا السَّادَةَ الْحَقِيقِيَّينَ لِحَوْضِ الْبَحْرِ الْأَبْيَضِ الْمُتَوَسِّطِ.

نَعْرِفُ الْكَثِيرَ عَنْ هِيرُودُسَ، وَعَنْ مَمْلَكَتِهِ؛ وَذَلِكَ بِفَضْلِ الْمُؤَرِّخِ الْيَهُودِيِّ جُوزِيفُوسِ الَّذِي نَشَرَ مَا بَيْنَ 75 وَ95 بَعْدَ الْمِيلَادِ تَارِيخِيْنَ رَئِيسِيْنَ لِلشُّؤْنِ الْيَهُودِيَّةِ، الْحَرْبِ الْيَهُودِيَّةِ وَأَثَارِ الْيَهُودِ، وَاللَّذِينَ لَمْ يَشِيرُوا فَقَطْ إِلَى عَيْسَى وَيُوحَنَّا الْمَعْمَدَانِ وَيَعْقُوبَ أَخِي عَيْسَى⁽³⁾ وَلَكِنَّهُمَا شَكَّلَا عُنْصُرًا رَئِيسًا فِي فَهْمِنَا لِلدِّينِ الْفِلَسْطِينِيِّ الَّتِي وَلَدَ فِيهَا عَيْسَى، وَالَّتِي مِنْهَا تَطَوَّرَتْ حَرَكَتُهُ. كَانَ كُلٌّ مِنَ الدِّينِ وَالسِّيَاسَةِ وَالْقَضَايَا الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالْاِقْتِسَادِيَّةِ جُزْءاً مِنْ مُحَاوَلَةِ جُوزِيفُوسَ لشرحِ الْيَهُودِيَّةِ لْجُمْهُورٍ غَيْرِ مُتَعَاتِفٍ كَثِيرٍ مِنَ الْقُرَّاءِ غَيْرِ الْيَهُودِ وَكَذَلِكَ أَبْنَاءَ دِينِهِ الْيَهُودِ، الَّذِينَ كَانُوا مِنَ الْمَتَوَقَّعِ أَنَّ

يقرؤوا كتاباته. وتجدر الإشارة إلى أنَّ كلا الفَرِيقَيْنِ قد قرأ عمله، ولكن لم تكن قراءتهم له بلاتينية البلاط أو آرامية فلسطين العامية، ولكن باليونانية، اللّغة المشتركة لمُثقفي حوض البحر الأبيض المُتوسّط.

إنَّ جُوزيفوس، وهو أيضاً من سكّان الجليل، هو الذي يَبْنِهُنا إلى الاضطرابات الاجتماعية والسياسية في تلك المقاطعة. وبفضله حصلنا على بعض الفهم عن الملك اليهودي هيرودس والحاكم الروماني بيلاطس البُنطي، Pilate Pontius، وهيرُودس أنطياس، Herod Antipas، حاكم الرّبع (لقب غُرور) في الجليل، ورئيس الكهنة قيافا Caiaphas، وجميعهم أطراف رئيسة فاعلة في حياة يسوع النّاصرة. كما إنَّ جوزيفوس، الفريسيّ، وأيضاً المؤرخ، هو الذي يرشدنا كذلك إلى الأحزاب والطوائف اليهودية الفلسطينية في الفترة التي سبقت الحرب الكبرى مع روما (66-70م).

إنَّ ما جلب اهتمام المؤرّخين لعيسى في الآونة الأخيرة هو ملاحظات جوزيفوس على موسى وإيليا، اللّذين كانا أيضاً نموذجين بارزين في الأناجيل، واهتمامه الكبير بظاهرة النّبوة الجذّابة، التي غالباً ما ترتبط بالتمرد، في فلسطين تلك الحقبة. كان هناك ثيوداس Theudas (حوالي 44-46م) -يصفه جوزيفوس بـ«الدّجال»- الذي صوّر نفسه على أنّه موسى الجديد الذي سيفرق مياه نهر الأردن. تدخل الرّومان: قتلوا أو اعتقلوا أتباعه وقُطع رأس ثيوداس نفسه. لقد تذكّره المسيحيّون جيّداً (أعمال الرّسل 5: 36) وتذكّروا المتمرّد المصريّ (أعمال الرّسل 21: 38)، هو «نبيّ كاذب» بالنسبة إلى جوزيفوس، الذي قاد قوّة كبيرة من الرّجال المسلّحين ضدّ أورشليم، ويهوذا الجليلي (أعمال الرّسل، 5: 37)، وربّما كان متمرّداً مسيانياً، وأبا وجدّ المتمرّدين، الذين يتشرّتبجّهم العائلي بالشجاعة عبر العديد من صفحات المؤرّخ اليهودي -وهو تبيّح غير مدرّوس وفقاً لجوزيفوس-. وأخيراً، هناك يسوع الذي يصرخ بالأشياء الغريبة، كما يخبرنا بذلك جوزيفوس، وقد كان مصدر إزعاج لليهود والرّومان على حدّ سواء في أواخر الخمسينيات في أورشليم. إذ لم تكن فلسطين الرّومانية مكاناً هادئاً أبداً في النّصف الأوّل من القرن الأوّل.

تظهر المسائل السياسية والطائفية التي تهيم على رواية جوزيفوس لفلسطين المعاصرة أحياناً في روايات أتباع يسوع لسيرته - حيث يتعرّض، على سبيل المثال، إلى مسائل تتعلّق بالضرائب (مرقس 12: 13-17 وما شابه) - إلا أنّ هذه المسائل تبدو هامشية بشكل ملحوظ عند التّظر إليها من منظور الأناجيل. نادراً ما يتواجد الرّومان في الجليل الإنجيلي ويظهرون في مركز الصّدارة فقط في الأيّام الأخيرة من حياة يسوع، عندما يكونون المسؤولين عن محاكمته وإعدامه. لا تتحدّث الأناجيل عن الرّومان، ولا عن أعمال الرّسل. هناك بالطبع قائد المائة الوريث كورنيليوس Cornelius، الذي وعظه بطرس في أعمال الرّسل، إصحاح 10 و11، وهناك أيضاً مختلف المسؤولين الذين اضطروا إلى التّعامل مع بولس المزعج، ولكن في أعمال الرّسل، ليس أقلّ ممّا ورد في الأناجيل، فالرّومان هم مسؤولون عن عملية جنائية وليس عن عملية سياسية.

ماذا كان يدور في أذهان اليهود في القرن الأوّل؟

تحيط بالمؤرّخ جوزيفوس مجموعة من الكتابات الدينية اليهودية التي لم يتمّ تضمينها في نهاية الأمر في البّيبيل⁽⁴⁾. هذه هي الكتب «الأبوكريفا» أو «الكتب المحدودة» التي وقع اعتبارها في نهاية المطاف، لأسباب طائفية أو لأسباب أخرى، غير جديرة بأن تُدرج ضمن الشّهود الحقيقيّين على عهد الله مع إسرائيل، لكنّها كانت تُقرأ من قبل يسوع ومعاصريه وتشكّل جزءاً من المشهد الرّوحي لتلك الحقبة. إنّ الأعمال غير البّيبليّة التي تهتمّنا هنا بالتحديد هي تلك المتداولة في زمن عيسى. إنّها تتناول مجموعة واسعة من الأجناس والمواضيع: إعادة كتابة الكتب البّيبليّة القديمة، في كثير من الأحيان لأغراض طائفية، وأدب الحكمة، ومواعظ أخلاقيّة قائمة بذاتها حيث يظهر التأثير الهليني في تمجيد «صوفيا» وتأثيراتها؛ وأخيراً، التنبؤات الوفيرة («الكشوفات») التي وصفت، بطريقة جدّ خياليّة وعاطفيّة، الأحداث المتوقّعة في الأيام الأخيرة.

إنّ الأبوكريفا البّيبليّة هي مجموعة غير متجانسة من الكتابات. فلقد تمّ تأليف

العديد من هذه الأعمال أساساً باللغة اليونانية، وهي اللّغة الرئيسة لليهود في الشتات؛ والكثير منها عبارة عن مؤلفات مختلفة مجمعة معاً تحت اسم واحد (زائف) مثل اسم إبراهيم وموسى وعزرا وبَاروخ؛ والكثير منها تعرض لإفحامات مسيحية واضحة. إنّ سبب تحريف المسيحيين بالنصوص هو نفسه الذي يعزّز مصلحتنا الخاصة. تُظهر هذه الكتابات بمعناها الواسع، ما كان يدور في أذهان العديد من اليهود في تلك الحقبة، بمن فيهم أتباع عيسى نفسه. وبمعناها الضيق، فهي منشأ لمفاهيم وُضِع فيه كلّ من عيسى وأتباعه، وتحديداً عيسى، كشخصية مسيانية مُعلنة عن ومقدّر لها أن تلعب دوراً يوم القيامة.

لم يكن البيبل كما نعرفه، مجموعة محدّدة بدقّة من الكتب المقدّسة، موجوداً بعدُ في فترة يسوع. كان هناك بالفعل إجماع واسع على «التشريع والأنبياء»؛ أي ممّا تشكّلت التوراة ومن كان ينبغي إدراجه بين الأنبياء. لكنّ القسم الثّالث من التقسيمات اليهودية التقليدية للبيبل، والذي يحمل عنواناً غامضاً «كتابات»، كان صنفاً مفتوحاً، وكانت محتوياته لا تزال قيد المناقشة بعد قرنين أو أكثر من موت يسوع.

كان عيسى وأتباعه طلاباً متعاطشين للبيبل. كان إشعياء ودانيال من بين قراءاتهم المفضّلة، لكنهم كانوا مهتمين بالقدر نفسه بما سمّيناه نحن -وليسوا هم- الأبوكريفا، والأعمال المختلفة المنسوبة إلى عزرا وبَاروخ، وتولّي موسى، وعهد إبراهيم. ومن هذه الأعمال، كان عيسى وجمهوره يرسمان فهم الماضي والمستقبل للعهد. وعلينا أن نحاول عمل الشيء ذاته. ليس فقط في «التشريع والأنبياء»، كما يسمّي العهد الجديد البيبل، الذي يمكننا أن نتوقّع وجود الجوهر الرّوحي لعيسى وحركته، ولكن أيضاً في خليط كلّ من «الكتابات» البيبلية والأبوكريفية التي كانت متداولة في القرن الأوّل الميلادي.

إشارات طائفية

يبدو أنّ المؤلّفين أو المحقّقين أو المجتمعات المحليّة بأكملها التي أنتجت ما نطلق عليه الآن الأبوكريفا البيبلية يُمثّلون أحياناً سلاطات متباينة من اليهودية

المعاصرة، والتي يمكن أن تسمى الآن «طوائف» أو «أحزاب». قد يكون هذا التصنيف مضللاً إلى حد ما؛ لأنه لم يكن هناك في تلك الحقبة ما يمكن وصفه بـ «اليهودية المعيارية» التي يمكن، على أساسها، قياس التباين الطائفي. لكن جوزيفوس استخدم مصطلح *haireis* في عرضه البياني للانقسامات الأيديولوجية الرئيسة بين يهود عصره، لذلك سيكون لزاماً عليه استخدامه. تعني كلمة *haireseis* حرفياً «خيارات»، إلا أنها كانت تُفهم عموماً على أنها «مدارس»، وهو المعنى الذي كان يُفهم بأكثر سهولة عند قراء جوزيفوس غير اليهود، بيد أن معنى «مدارس»، يبدو أكاديمياً جداً، في حين أن المعنى البديل «أحزاب» له الكثير من الإيحاءات السياسية، وأن معنى «طوائف» هو أيضاً طائفي جداً.

في واقع الأمر، ثمة قدر كبير من الطائفية في الأعمال الأبوكريفية، وهي دعوة خاصة لرؤية ذاتية مُميّزة لليهودية، تماماً كما هو الحال في الكتابات الموازية لتلك الطائفة اليهودية الأخرى التي انبثقت من تعاليم يسوع الناصري. كما ذكرنا سابقاً، فإن جوزيفوس هو الوحيد الذي يخبرنا عن المجموعات والأحزاب اليهودية المختلفة التي تظهر بعد عودة اليهود من المنفى البابلي في القرن السادس قبل الميلاد. لكن مكانة جوزيفوس المُتميّزة والفريدة تغيّرت فجأة وبشكل جذري مع اكتشاف عام 1947 لما يبدو أنه مكتبة طائفية كاملة كانت مخبأة ومقفلة وبالكاد يمكن الوصول إليها، في كهوف أعلى الركن الشمالي الغربي للبحر الميت.

يبدو أن الطائفة ومستوطنتها المُدَمَّرَة في قمران أسفل الكهوف وأقرب إلى الساحل، كانت تلك التي وصفها جوزيفوس وآخرون باسم «إسينيس»، (*Essenes*)، وهي جماعة زاهدة عالية التنظيم، وكانت قضيتها الرئيسة هي كهنوت الهيكل، وكان تركيزها على نقاء الطقوس الصّارم في الوقت الحاضر - يبدو أن طقوس الاستحمام قد بدأت يلوح في الأفق في قمران - وعلى التصديق باقتراب الآخرة. وبعد وقت قصير جداً ظهرت أهمية ذلك الاكتشاف. كانت هذه رؤية استثنائية، فيما عرّوا عنه، حول كيفية فهم بعض اليهود ليهوديتهم بالضبط في الفترة التي عاش فيها يسوع ومات في

مكان ليس بعيد⁽⁵⁾. هل كان عيسى المسيح موجوداً في المخطوطات؟ هل كان عيسى إسيئاً؟ هل كان يوحنا المعمدان؟

أتضح أن عيسى لا يوجد في المخطوطات -ولا الإسيئيين في الأناجيل!- وبالتالي لم يكن هو نفسه إسيئاً. لكن هناك كثير من التعليم والإرشاد في قمران بالنسبة إلى مؤرخ العهد الجديد. لم يكن الإسيئيون، أو على الأقل فرع قمران⁽⁶⁾ أقلّ إيماناً بالآخرة وأقلّ مسيانية، على الرغم من أن الأمر قد لا يكون أكثر إلحاحاً من حركة عيسى، القرية منهم في الجليل. ومع ذلك كانت هناك اختلافات ملحوظة. تماماً مثل بعض الجماعات الأخرى، فقد انتظر إسيئيو قمران مسيئين على الأقل؛ أحدهما ملكي داودي والآخر كهنوتي، يُمثّل الأول موضوعاً مشتركاً في الفكر الديني اليهودي، وهو استعادة السلطة والمجد للمؤسسة الملكية ومن خلالها لإسرائيل، وُمثّل الثاني انعكاساً للمسألة الإسيئية الأساسية والمُتمثلة في استعادة الشرعية لكهنوت الهيكل.

إذا كانت المخطوطات تساعد في إلقاء الضوء على الادعاءات المسيانية لعيسى وأتباعه، فإنها تقدّم لنا أيضاً، فيما عبّرت عنه بأسلوبها الخاص، حركة طائفية يهودية، على الرغم من أنها حركة أكثر تنظيمياً وأفضل قيادة من حركة عيسى. كما أن هذه المخطوطات لا تلقي الضوء على المسيانية اليهودية فقط، بل إنّ واحدة من أكثر الجوانب التي تكشفها هي طريقتهم في قراءة البّيبِل: إنّ فهمهم المجازي (والمصلحة الذاتية) للنص المقدّس لا يختلف كثيراً عن فهم الأناجيل لذلك النص.

ما لدينا إذن بالنسبة إلى عيسى هو قدر كبير من المعلومات الأساسية حول الفترة والمكان اللذين عاش فيهما، وأنواع اليهودية التي ازدهرت هناك، وكذلك الإحساس بآمال ومخاوف وتطلّعات معاصريه. وانطلاقاً من المعلومات التي قدّمها جوزيفوس، ومخطوطات البحر الميت، والتنقيب المحموم لآثار إسرائيل، يمكننا أن نوازي حياة يسوع الناصري، التي تبدو غير واضحة المعالم، بخلفية جليلية ويهودية غنية جداً وعميقة للغاية..

هل يتضمّن هذا السياق أيضاً الكتابات الحاخامية مثل المِشنا (دُون حوالي 200م)

أو التلمود (دُونَ حوالي 400-600م)؟ هكذا كان يُعتقد في السَّابِق، لكنَّ هذه القناعة تضاعفت بشكل تدريجيّ في الآونة الأخيرة. من الواضح أنَّ عيسى لم يكن نتاج اليهوديّة الحاخاميّة الأكثر ترسيخاً وتنظيماً وبشكل تدريجيّ الأكثر اتِّساقاً والتي تبيّنت لنا في كتابات رجال الدِّين المجتهدين الذين شكّلوا الجاليات اليهوديّة بعيداً وعلى نطاق واسع منذ أكاديميّاتهم في «بابل»، وربّما تحوّل تركيزهم إلى ما أصبح بالفعل تهديداً «مسيحيّاً». كان يسوع وحركته ينتميان إلى يهوديّة القرن الأوّل الأكثر انفتاحاً وانسيابية وفوضويّة، والتي لا يزال قلبها ينبض بالحويّة في أرض إسرائيل Eretz Israel المضطربة.

سياق ظهور محمّد

إنَّ حجاز محمّد، المنطقة التي تمتدّ من الأراضي المرتفعة لساحل غرب الجزيرة العربيّة، وشمالاً إلى حدود الإمبراطوريّة الرّومانيّة (بالقرب من حدود الأردن اليوم) وجنوباً إلى حدود اليمن، هو بالنسبة لنا الرِّبع الخالي. إنّها منطقة من شبه الجزيرة العربيّة التي لم تكن خالية من الحياة في القرن السّادس وأوائل القرن السّابع من العصر المسيحي، ولكنها للأسف خالية من الأدلّة، ليس فقط بالنسبة إلى وجود محمّد كما يمكن أن نتوقّع، ولكن حتّى بالنسبة إلى مكّة. وبين آخر بقايا أثرية في الشّمال لعرب الأنباط، الذين انهار نظامهم في القرن الأوّل الميلاديّ، وآثار القرنين الثّامن والتّاسع للنشاط الإسلامي الأوّل هنا وهناك في المنطقة، لم يتّجّع عن الحجاز سوى القليل من الكتابات والرسوم على الصّخور تركها البدو الذين عانوا من الضجر، والذين بالكاد يعرفون الكتابة والقراءة، والذين كان اهتمامهم بلعن حارث [حارث، اسم ابليس قبل طرده من الجنّة (المترجم)] أو طرد عفّاريت الصّحراء أكثر من التّفكير في يوم الآخرة.

صمت المصادر

ربّما لم يكن هذا الشّخ في المصادر غير متوقّع. لم تكن في المنطقة أيّ مدن -الآثار الدائمة هي ظاهرة العيش في المدن- وكان سكّانها أمّيين في الغالب. الأمر

غير المنتظر هو صمت الملاحظين من خارج المنطقة. في القرن السادس، كانت مجتمعات على درجة عالية من الدّاية بالكتابة والقراءة، تحدّ الحجاز شمالاً وجنوباً وشرقاً حتّى الحبشة غرباً في الجهة الأخرى من البحر الأحمر. وكان هؤلاء الجيران مهتمّين بغرب شبه الجزيرة العربية، التي يمكن لرجال القبائل العربية أن يكونوا مفيدين تجارياً عبر نقل البضائع من هناك، أو أن يكونوا أيضاً خطيرين، إمّا كمُغيّرين على الحدود أو بصفتهم ناهيين جشعين للأراضي الآهلة على تخوم السّهوب. وعلى الرّغم من أنّ جيرانهم كانوا على دراية جيّدة بالعرب كأمة وبالبدو كمشكلة أمنيّة، فليس هناك من يزنطيّ أو ساسانيّ أو يمنيّ واحد من الذين خطّوا بأقلامهم المخطوطات ونقشوا بأزاميلهم على الحجر قد زعم أنّه يعرف أيّ شيء عن مكّة وكعبتها. إنّ المؤرّخ البيزنطي بروكوبيوس Procopius على وجه الخصوص، الذي أجرى، في وقت ما حوالي منتصف القرن السادس تحقيقاً دقيقاً شاملاً ومنهجياً لغرب شبه الجزيرة العربية، لم يجد سوى حفرة صامته في المكان الذي يمكن أن تكون فيه مكّة. تتحدّث مصادرنا العربية كثيراً عن النشاط التجاري لمكّة في تلك الحقبة نفسها، ولكن لا بروكوبيوس، الذي كان قد قام بالبحث، ولا أيّ شخص آخر، على ما يبدو، قد سمع عن المكان.

ليس لدينا اليوم أيّ وثيقة من الحجاز يعود تاريخها إلى القرن السادس أو السّابع، وإذا كان لدى مصادرنا الموجودة وثائق، فلن تكون كثيرة، وبالتأكيد ليس بالقدر الذي يتطلّب منا بعض منها تصديقه⁽⁷⁾. لم يكن لمكّة والمدينة أيّ محفوظات في فترة محمد، ولا كذلك، على ما يبدو، لفترة طويلة بعد ذلك. لقد كانتا، في القرنين السادس والسّابع مراكز لمجتمع شفهيّ، حيث كانت الكتابة، إن وجدت أصلاً، ذات استخدام محدود ومُخصّص للغاية.

لدينا إذن موارد قليلة لإعادة بناء مجتمع مكّة والمدينة من مصادر مكتوبة معاصرة، أو حتّى من مصادر أثرية، نظراً لأنّه لم يُسمح أبداً بأيّ استكشاف أثريّ رسميّ في تلك المناطق المقدّسة⁽⁸⁾. إذا كانت إعادة البناء هذه ستتمّ أصلاً، فلا بدّ من إنجازها انطلاقاً من أشعار شعراء القبائل في السّهوب، ومن التّاريخ الإسلاميّ اللاحق في تلك الفترة

وتلك الأماكن، وفي كلتا الحالات، من كتاب لم يهتموا كثيراً بالاقتصاد السياسي للحجاز قبل الإسلام، وبدرجة أقل اهتماماً من الممارسات الدينية الوثنية لتلك الأيَّام غير المقدَّسة (الجاهليَّة).

إعادة البناء

ينبغي إذن، أن تكون النُّظُم الاجتماعيَّة والسياسية والدينيَّة لبيئة ما قبل الإسلام في غرب شبه الجزيرة العربية مستخرجة من مادة صلبة. وللقيام بهذه المهمة، كانت المحاولة الأولى في نهاية القرن التاسع عشر من قبل العالم البيبلي الشهير Julius Wellhausen، يوليوس ولهاوزن وأكملها، بطريقة إبداعية رائعة، اثنان من العلماء: الأمير الإيطالي ليون كايثاني Leone Caetani واليسوعي البلجيكي هنري لامنس Henri Lammens. ومن المفارقات، أنَّ كلا الرَّجلين كان متشكِّكاً جدّاً في المصادر العربية التي كان يتعامل معها، لكنَّ صورة لامنس لمكَّة على وجه الخصوص، وهي عبارة عن بناء جذاب للغاية ومفيد جدّاً، وقرت، ولا تزال توفَّر، المرجعيَّة لعدد من الكتابات الغربية الحديثة لبيئة محمَّد. إنَّ هنري لامنس، هو، في الواقع، جوزيفوس البحث عن محمَّد، وهذه الحقيقة تشير بدقَّة كبيرة إلى أحد الاختلافات الرئيسة بين دراسة سيرة محمَّد وسيرة يسوع.

استخراج

لا يوجد نقص في الأدلة على وجود مكَّة محمَّد. ومع ذلك، فهي أدبيَّة بالكامل، وتعود إلى أكثر من قرن بعد وفاة النَّبيِّ، وهي نتاج مجتمع مختلف يعيش في مكان مختلف تماماً عن مكَّة الوثنيَّة والقبليَّة في القرن السَّادس وأوائل القرن السَّابع. لقد أدَّى مرور المسيحيَّة من منشئها اليهوديِّ إلى بيئة تغلب فيها الوثنيَّة، إلى إضعاف مشاعر المسيحيِّين اللَّاحقين فيما يتعلَّق بيهوديَّة يسوع وأتباعه الأوائل في «الكنيسة» الوليدة. لكنَّ هؤلاء المسيحيِّين لا تزال لديهم النصوص اليهوديَّة المقدَّسة، «العهد القديم» كما أطلقوا عليها، بالإضافة إلى «التشويش» النَّاتج عن الخلفية اليهوديَّة في الأناجيل كي ترشدكم على الأقلِّ إلى إحساس عامِّ بموقع عيسى التاريخي⁽⁹⁾.

لا تتوفّر في مصادرنا الإسلامية حول أصول الإسلام أيّ مساعدة من هذا القبيل. لقد كان المسلمون أبعد بكثير عن الوثنيّة المكيّة، ممّا كان عليه المسيحيّون غير اليهود الأوائل من اليهوديّة. لقد رفض المسيحيّون اليهوديّة بعد بولس، وكذلك رفض المسلمون بعد نزول القرآن، الوثنيّة المكيّة وتبرّؤوا منها تماماً ودّمروها. ولم يكن لديهم عهد قديم ليذقّهم بما كان من قبل، كما لا يعطي القرآن سوى تلميحات خاطفة عن المحيط الدينيّ الذي عاش فيه محمد؛ أي الـ *Sitzim Leben* الخاصّ به.

لقد تمّ استخراج معلومات نادرة وثرية من هذه المدوّنة غير الواعدة. فقد تمّت دراسة الشّعور الجاهلي بعناية للاستخدام بالنحو المناسب، وفُرغ القرآن من تلميحاته المعاصرة. إنّ العمل الوحيد الباقي إلى الآن حول آلهة مكّة هو «كتاب الأصنام» لابن الكلبي (ت 820) الذي تمّ تشريحه وتحليله، كما أنّ ملاحظات المؤرّخين والمدوّنين اللاحقين العشوائيّة في غالبيتها قد جُمعت، وأنّ بعض ما اتّفق مع شكل مكّة والحجاز قبل الإسلام قد بُني من خلال تلك الملاحظات. لكن في نهاية المطاف، يظلّ كلّ ذلك إعادة بناء، بناء بدون أساس ماديّ ولا تأكيد مستقلّ.

أخيراً، هناك مسألة القرآن نفسه. ليس لدينا أمثلة دقيقة على الأعمال المسماة «الأخبار السارة» (euangelion) في الأدب اليهودي أو اليوناني أو الروماني، ولكن يمكننا التعرف على آباء هذا الهجين الأدبي في السّير Bios أو حياة العصور القديمة اليونانية الرومانية وفي مجموعات الشّعارات logoi أو الأقوال لحكماء حوض البحر الأبيض المتوسط. وكقطع فتيّة أدبية، تندمج الأناجيل بشكل مريح نوعاً ما في مأثور غنيّ من الكتابات، اليونانيّة والعبريّة، الوثنيّة واليهوديّة، وفي مكان التقت فيه كلّ هذه المأثورات واختلطت.

إنّ القرآن محيّر إلى أبعد الحدود. إنّ أقدم عمل محفوظ باللغة العربيّة، يسبقه فقط أربعة أو خمسة نقوش مختصرة منتشرة عبر الأطراف النائية لسهوب سوريا. أولاً، يجب التنويه أنّ القرآن ليس تشكيلاً أدبياً على الإطلاق. فهو كالعهد الجديد تماماً، هو عبارة عن مجموعة تدوينات مجمّعة ومرتبّة، تكمن وحدتها في حقيقة أنّ مضامينها هي

كلمة الله المنزلة⁽¹⁰⁾. كان قرآن محمّد في الواقع هو الأجزاء المكوّنة لكتابنا، تلك الوحدات التي تشبه المقاطع وتسمّى (السّور)، حيث لم يعد من السّهل تمييز معالمها الأصليّة⁽¹¹⁾. وبمعزل عن العناصر الأصليّة للعمل، يجب أن نوّكد أنّه إذا كان القرآن ابتدائياً، فإنّه ليس بدائياً. يبدو أنّ تعقيده، مثل قصائد هوميروس الشّعريّة، يشير إلى الوجود المسبق لتقليد دينيّ شعريّ. لا يوجد أيّ أثر لمثل هذا، ومع ذلك؛ يبدو أنّ القرآن جديد من نوعه. وإذا كان من الغامض معرفة أيّ نوع من التقليد السّابق قد يكون أنتج القرآن، فإنّ الأمر الأكثر غموضاً هو معرفة من ذا الذي يملك المهارات اللّازمة لتدوينه، في ذلك المجتمع الذي بالكاد خرج من الأميّة.

افكار ثانويّة: الأنبياء في منطقتي فلسطين والحجاز

نحن الآن في وضع أفضل إلى حدّ ما، لننعدّ خطوة إلى الوراء ونلقي نظرة مقارنة على الرّجلين في بيئتهما المناسبة. وُلد عيسى وعمل في مجتمع متعدّد الثقافات والديانات. كانت الثقافة الإسرائيليّة واليونانيّة موجودتين جنباً إلى جنب في فلسطين في القرن الأوّل، وكانت هناك أيضاً ثقافة ثالثة، وهي رومانيّة لاتينيّة: بالإضافة إلى المحاكمة الرومانيّة ليسوع وإعدامه، يصادفنا وجود القادة الرّومان في الجليل وكذلك اليهود الذين استخدمهم الرّومان كجامعي ضرائب، الضرائب سيّئة السمعة. وكانت فلسطين يسوع موطناً لأكثر السكّان معرفة بالقراءة والكتابة في حوض البحر الأبيض المتوسط بأكمله - الأناجيل مليئة بـ«الكتابة» (grammateis).

كانت اليهوديّة هي دين جماهير السّعب، لكن بعض المدن الكبرى في فلسطين مثل المدن القريبة من ديكابولس عبر الأردنّ وقيصريّة عن طريق البحر في يهودا نفسها كانت وثنيّة تماماً، وكان كافياً عبور الحدود الشماليّة للجليل، كما فعل يسوع أحياناً، لمقابلة سكّان لم يكونوا من ثقافة بني إسرائيل ولا من ديانة اليهود. وبالمثل، فإنّ السّامرة المنشقة حيث سافر يسوع أيضاً، كانت في نواح عديدة أرضاً أجنبيّة لليهود الذين عاشوا حولها.

عاش محمد في مكان مختلف تماماً، ولا يمكننا التأكد من أنه غادره يوماً. كان سَكَّان مكة في الحجاز عرباً بشكل استثنائي، قبائل انتقلت حديثاً نسبياً من ثقافة قبلية إلى ثقافة حضرية مع القيم المشتركة بينها، ناطقين بالعربية على وجه الخصوص وأمتين إلى حد كبير. أما من الناحية الدينية، فقد كان المكيون يعبدون الأوثان. كان هناك يهود في بعض الواحات الشمالية مثل المدينة وأكثر من ذلك إلى الجنوب في اليمن، ولكن لم يستقر أي واحد منهم في مكة. كما لم يكن هناك مسيحيون. كان اليمن مسيحياً رسمياً، وكذلك كانت الحبشة في الجانب الآخر من البحر الأحمر، وكانت هناك بلا شك اتصالات غير مباشرة؛ لأن محمداً عرف شيئاً عن الديانتين، وعرف الإسلام على أنه مُغاير لهما، لكن يبدو أن النبي لم تكن لديه لقاءات مباشرة مع المسيحيين حتى نهاية حياته.

قضى عيسى معظم حياته القصيرة تقريباً على أرضه في الجليل السفلي مع توغل عرضي خارج حدوده وزيارات طقسية قصيرة إلى القدس. ربما سافر محمد على نطاق أوسع، حتى أثناء إقامته في مكة، فقد كان يسافر قصد التجارة وقبل أن يكلف بالنبوة. لا نعرف إلى أي مدى أوصلته رحلاته التجارية، ولكن يبدو، من منظور تقلص شبكة مكة التجارية، أنه من المستبعد جداً أن يكون محمد قد ترك الحجاز من قبل: إذ تتجاوز سوريا واليمن والعراق آفاقه الشخصية⁽¹²⁾. وبمجرد أن تولّى منصبه «كمندّر» في الحرم المركزي في مكة، يبدو أن محمداً بقي دائم الاستقرار داخل الحدود الضيقة لمسقط رأسه. لقد كان عيسى متنقلاً، وهو الذي رفض بشكل غريب نوعاً ما أن يعظ في مسقط رأسه بسبب ضعف إيمان السكّان المحليين بل وافئادهم إليه أو، بشكل أكثر وضوحاً، بسبب عدم قدرته على عمل أي معجزات هناك (مرقس 6: 4-5 وما يلي)، إلا أن محمداً لم يكن كذلك، ولم يكن بحاجة إلى أن يكون كذلك: يوجد الحرم المكي في قلب الميدان الواسع للقوة الدينية، وهو مجمع الحج العربي.

الجليل ومحمد

كان عيسى ومحمد من سَكَّان المدن الصغيرة: عيسى جرفي في قرية زراعية في الجليل المكتظ نسبياً بالسكّان، ومحمد تاجر في مكان أكثر أهمية في منطقة أقل

أهميّة. إنّ منطقة الحجاز التي كانت في الأساس منطقة غير ساحليّة لا يوجد بها موانئ على البحر الأحمر يمكن الحديث عنها، كانت مأهولة بالسكّان في أواخر القرن السادس، مع تجمّعات ضئيلة وهامشيّة للغاية. لقد كان معظمها، مثل المدينة، واحات تضمّ جماعة من المزارعين العرب لبساتين التّخيل وعدد قليل من المُتخصّصين في الحرف البدويّة -قد يكون وجود النّجار عيسى في المدينة مناسباً للغاية، لكن لن يكون للتاجر محمّد عمل في النّاصرة. لقد كانت بساتين التّخيل المزروعة في الواحات توقّر مستوى عيش هشّ وغير مستقرّ، إلّا أنّ المزارعين كانوا يتعرّضون للمشاكل نفسها التي أت بمحمّد إلى المدينة: لم تتمكّن بساتين التّخيل أن تتوسّع مع التوسّع السكّاني. لقد تطوّرت المنافسات العائليّة والقبليّة على المكان والإنتاج داخل حدودها الضيّقة: كانت الفتنة حالة متوطنة وخطيرة في بساتين التّخيل في غرب شبه الجزيرة العربيّة.

ومع ذلك، لم تكن مكّة واحه. ولم تكن بها زراعة، والأشخاص الذين عاشوا هناك فترة محمّد، ولفترة طويلة بعد ذلك، يعتمدون على حركة التجارة: تنقل الحجاج -كانت القبائل الكبرى تسيطر على كلّ منافذ الوصول إلى المزارات وسقاية الزّوار وإطعامهم- ولقد استفادت التجارة، التي ربّما كانت في الغالب تجارة محلّية، من حركة الحجاج. ينتمي محمّد إلى الفئة الأخيرة من المكيّين: أفضل ما يمكن أن نقول عنه، إنّّه كان تاجراً صغيراً، وبالتأكيد لم يكن زعيماً، في عشيرة من الدّرجة الوسطى.

كان لمكّة مشاكلها الاجتماعيّة الخاصّة بها، ليس من حيث المساحة والسكّان كما كان الحال في المدينة، ولكن في انهيار الولاءات القبليّة وصلات القرابة والاستعاضة عنها بتحالفات مُتغيّرة باستمرار للمصالح والمكاسب. لقد وُلدت هذه التوتّرات من الدّاخل. لكن في الجليل، وفي فلسطين بشكل عام، جاءت الضغوط أساساً من الخارج. عاش محمّد في مكّة في بلدة تتمتع بالاستقلاليّة في تسيير شؤونها، وفي العقد الأخير من حياته، كان في الواقع هو الحاكم الأوّل لأمنته في المدينة، ثم لـ«إمبراطوريّة» مزدهرة كانت تتوسّع بسرعة خارج حدود المدينة. قضى عيسى حياته تحت الاحتلال، بشكل غير مباشر تحت حكم هيرودس أنتيباس، أحد أباطرة روما

الأربعة في الجليل (حكم 4 ق.م-39م) وبعد ذلك، بعد 6م، تحت الحكم الروماني المباشر في المقاطعة الرومانية يهودا Provincia Iudaea.

كان وجود روما في فلسطين مرهقاً بكلّ ما في الكلمة من معنى. فلقد حمّل هيرودس الكبير أعباء الضرائب على رعاياه لدفع تكاليف برامجه للأشغال العامة الفخمة، بما في ذلك إعادة بناء هيكل القدس (20 قبل الميلاد-66 بعد الميلاد)، وقد أضاف الرومان وبكلّ سلاسة إلى تلك الأعباء الثقيلة إنشاء نظام استغلال جبائيّ، وفرض دفع الضرائب بالعملة الرومانية. وقد أضيف إلى ذلك التّدخل الروماني في شؤون الهيكل -كان هيكل القدس، بشكل لا يمكن مقاومته، أكبر مؤسسة ماليّة في البلاد- والأكثر إيلاماً من ذلك دفع روما اليهود التّوحيديّين على تبني أبشع شكل من أشكال تعبدهم، وهو عبادة الإمبراطور.

كلّ هذا السياق المتوتّر والمُتنوّع تعكسه الأناجيل وتبرزه. بداية، وفي البيئة نفسها، هناك ظهور لنواة سرد يونانيّ لحياة عيسى الذي كان يتحدّث بالآرامية، ولمجموعة أقواله باليونانية. كما أنّ هناك، بالتّأكيد، محاكمة الرومان لعيسى وإعدامه من جهة، ومن جهة أخرى، انخراطه اليهوديّ الشديد مع كلّ من مؤسسة الهيكل والفريسيّين، ذوي العقيدة الدينية المُسيطرة في عصره. لم تُظهر لنا الأناجيل الأنظمة العسكرية والقضائيّة في روما أثناء العمل فقط، بل أيضاً تابعتها دافعي الضرائب والرومان جامعي الضرائب، كما أظهرت لنا أرستقراطيّين يهود مُتجمّعين مطمئنين مثل نيقوديموس ويوسف الرّامي ومرضى نفسيّين؛ معافين من المرض ومصابين بأمراض خطيرة، أغنياء وفقراء، عمالاً يوميّين كادحين وأصحاب العمل، مستأجرين ومالكي الأراضي، حكاماً ومحكومين. وعرضت لنا جميع القضايا التي كانت بين هؤلاء. وأخذتنا داخل بيوت متواضعة وفخمة، وقصور، ومحاكم رومانيّة، ومعابد يهوديّة، والهيكل.

هناك بالتّأكيد قضايا أثارها القرآن، لكنّها بالأساس قضايا فوق الطبيعة ولاهوتيّة ودائمة: الخضوع أو الرّفص، الطاعة أو الكفر، العقاب الأبديّ أو الثّواب الأبديّ. إنّ

الحياة اليومية مغمورة بعمق من منظور الأبدية. *sub specie aeternitatis* وبناءً على أدلة القرآن وحده، فإننا لا نعرف إلا الشيء القليل أو قد لا نعرف شيئاً عن مكة إلا إذا كان هناك احتمال لوجود مثل هذا المكان - لكن هل كان يُسمَّى بمكة (آية 96، سورة آل عمران)؟ قد نستنتج أن القريشيين كانوا تجاراً هناك والأدلة واضحة تماماً على أن عديد المكِّيَّين كانوا أشدَّاء عنيدين في مقاومتهم للوعاظ ورسالة «الخضوع» التي جاء بها. ليست هناك بيوت أو أصدقاء أو عائلات في الصورة التي لدينا لذلك المكان. إن جبال القرآن نمطيّة، مثل جبل سيناء وجبل الزيتون، كما أن بحاره عامّة. وكما قال بعضهم عن مكان آخر مختلف تماماً، «لا وجود "هناك" لـ "هناك"».

إنّ تحديد موقع مكة الحالي قد تمّ اختلاقه من طرف مؤلِّفين عرب مسلمين في فترة متأخرة، وهم يقيمون في أماكن أخرى شديدة التحضّر، وعلى مدى قرن عاصف من الزّمن. وكما هو الحال في التّصوّر الثّوراني لإسرائيل في العصر الحديديّ من قِبل مؤلّفي البّيبِل، فقد تكون هناك بعض الذّكريات القديمة جداً والحقيقيّة كذلك، متّصلة في صلب ذلك البناء المكّيّ، على الرّغم من أنّه وفي عدم وجود تأكيد خارجي، لا يمكننا تحديدها في غالب الأحيان. لقد كان كتاب السيرة العراقيّون على علم بحجاز المسلمين عن كُتب، وقد قاموا بملء الفراغات إلى ما قبل الإسلام من خلال الذّكريات المنقولة التي حاولوا توثيقها، وتخيّلوا الماضي من خلال حضوره الغامض في خلفيّة القرآن. لا ينبغي رفض حدس المسلمين في العصور الوسطى في ما يتعلّق بما يكمن وراء شكاوى وأوامر ومحظورات القرآن الغامضة في كثير من الأحيان. ونحن نفعل الشيء نفسه من خلال القياس: نستنتج ممّا نحكم عليه على أنّه حالات متوازية. وغالباً بالتّائج نفسها وبالدرّجة نفسها من اليقين.

الفصل الثاني فتح السجلات

لقد أخذنا فكرة عامة وسريعة عما نعرفه وما لا نعرفه عن السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي عاش فيها عيسى ومحمد؛ تنتقل الآن إلى الأدلة المتعلقة بالرجلين أنفسهم. يجب ألا نتوقع الكثير؛ إذ لا توجد محفوظات، ولا سجلات معمودة أو زواج، كما لا توجد أي من الوثائق الأولية التي اعتاد مؤرخو الحقبة اللاحقة العمل من خلالها. ما لدينا هو في الأساس بقايا أدبية، وكتابات لاحقة حول الرجلين. هناك بالطبع بعض الأدلة المادية المعاصرة، لا سيما في حالة عيسى، ولكنها مجرد تأكيدات: فهي تؤكد أن بيلاطس البنطي Pontius Pilate كان حاكم يهودا في القرن الأول، وأن الحياة الزراعية في الجليل كانت كما وصفها يسوع في الأمثلة التي رواها للعبارة، وأنه كان هناك بركة بها خمسة أروقة تقع شمال منطقة الهيكل في القدس، وبالتحديد ما قد ينطوي عليه الموت بالصلب، لكن تظل الحقيقة الأساسية هي: أن الأدلة المتبقية بشأن عيسى ومحمد أدبية في مجملها.

سجل عيسى

تنقسم الأدلة الأدبية على وجود عيسى بشكل ملائم، وإن لم تكن بشكل متناسق، إلى ثلاث فئات: تلك التي أنتجها الوثنيون، وتلك التي أنتجها الكتاب اليهود، وأخيراً وبدرجة كبيرة، تلك التي أنتجها تلاميذ عيسى أنفسهم.

مصادر الوثنيّين

لا أحد يعلم تماماً ما هي الوثنية على وجه التحديد، ولا حتّى الوثنيون، الذين لم يفكروا أبداً في أنفسهم على هذا النحو. المؤكّد هو أنّ المصطلح مُهين: استخدم المسيحيّون الصّفة paganus لوصف آخر معاقل الصّامدين ضدّ المسيحية في المناطق النائية، كلّ أولئك الذين تشبّثوا بطوائفهم القديمة، ورفضوا كلّاً من التوحيد والإيمان بعيسى كابن الله. على أيّ حال، يبدو أنّ الوثنيّين الكلاسيكيّين قد اختفوا من الغرب، تاركين فقط الملحدّين واللّادريّين الأكثر تشدّداً ليقوموا الحواجز ضدّ الطوائف الدّينية⁽¹⁾.

إنّ المصادر الوثنية عن يسوع الناصري هي مصادر وهمية إلى حدّ ما. إنّها تتعلّق أساساً بالمسيحيّين بدلاً من عيسى، الذي لم يُدعَ أبداً باسمه العبري أو الآرامي، ولكن يشار إليه باسم «كريستيس» Christus أو «كريستوس» Chrestos. وكما هو الحال في الأدلّة المادّية، فإنّ المؤلّفين الوثنيّين يُؤكّدون لنا فقط أو، في أفضل الأحوال، يوسعون معرفتنا بالسابق. فهم يكملون ما غاب من معلومات عن مهنة ييلاطس البُنطي، على سبيل المثال، أو عن نظام جمع الضرائب تحت رعاية الرّومان في فلسطين. وفي أفضل الحالات، فهم يُؤكّدون أنّه في ستّينيات القرن الأوّل الميلادي كان هناك في روما مجموعة من المُتعضّبين الدّينيّين الذين أطلقوا على أنفسهم اسم «Christers»، والذين تسبّبوا في مشاكل -غير محدّدة- للسلطات الرومانية في روما وأماكن أخرى⁽²⁾. والأكثر صلة بالموضوع هو ما كتبه المؤرّخ تاسيتوس Tacitus في مطلع القرن الثّاني:

نيرون... ألقي أقسى أنواع التعذيب على مجموعة من النّاس المكروهين بسبب فظاعاتهم، والمعروفين شعبياً باسم «المسيحيّين». جاء اسمهم من كريستوس، الذي قُتل في عهد سيادة طبريّة على يد الوكيل ييلاطس البُنطي. على الرّغم من التحقّق من ذلك لبعض الوقت، إلّا أنّ الخرافات المدمّرة اندلعت مرّة أخرى، ليس في يهودا فقط، حيث بدأ أذاها، ولكن حتّى في روما، حيث

تصبّ فيها كلّ الإساءات المقيّنة والمخزية، الآتية من كلّ العالم،
والتي تجد الترحيب. (حوليات 15:44)

وهذا تلخيص لذلك؛ كان هناك رجل مقدّس في «يهودا» يُدعى كريستوس أعدمه
الرّومان في وقت ما بين 26 و36 بعد الميلاد، وكان أتباعه في ستّينيات القرن الأوّل
قد شكّلوا في روما وأماكن أخرى طائفة دينيّة مُميّزة حملت اسمه من بعده.

المصادر اليهوديّة

فلافيوس جوزيفوس

تبدو المصادر اليهوديّة أكثر إفادة إلى حدّ ما. ولقد سبق ذكر جوزيفوس من قبل.
وفي كتابه الآثار لا يقدّم جوزيفوس فقط سياقاً سياسياً ودينياً وافراً للعصر، ولكنّه يذكر
أيضاً في فقرة أو أكثر يوحّثا المعمدان (18: 116-19) ويسوع (18: 63-64، 20:
200) ويعقوب، شقيق يسوع (20: 200-203). وللوهلة الأولى، فإنّ هذه ضربة حظّ
غير عادية للمؤرّخ. ففي المقطع الأوّل، يقول جوزيفوس إنّ عيسى كان صانع عجائب
ومعلّماً، وقد حُكم عليه بالإعدام من طرف الحاكم الرّوماني بيلاطس، وقد ادّعى
أتباعه لاحقاً أنّه بُعث من بين الموتى، لكنّه يقول أيضاً «كان هو المسيح»، وأنّه ظهر
لأتباعه بالفعل بعد وفاته!

لكنّ هذا الحظّ السعيد يتحوّل فوراً إلى الشكّ في أنّ المسيحيّين قد تلاعبوا لاحقاً
بنصّ جوزيفوس، أو ربّما أدخلوا هذه الفقرة بأكملها في نصّه. قد يكون الأمر كذلك
بالفعل، ولكن في القرن العاشر، اقتبس مؤلّف عربيّ مسيحيّ هذا المقطع نفسه من
جوزيفوس بدون العناصر المبشّرة بالمسيحيّة، وبالتالي بالشكّل الذي يعتقد الكثيرون أنّ
جوزيفوس كتبه في الأصل:

في تلك الحقبة من الزّمن، كان هناك رجل حكيم يُدعى يسوع.
وكان سلوكه حسناً، وهو الذي عُرف باستقامته. وقد صار كثير
النّاس، من بينهم اليهود والأمم الأخرى، من تلاميذه. حكم عليه

بيلاطس بالصَّلب والموت. ولم يهجره أولئك الذين أصبحوا تلاميذه. وذكروا أنَّه ظهر لهم بعد صلبه بثلاثة أيام، وأنَّه على قيد الحياة. وبناءً على ذلك، ربَّما كان هو المسيا الذي روى عنه الأنبياء المعجزات. (أغاييوس المنبجي، كتاب العنوان)⁽³⁾.

لقد نجم عن هذا المقطع في كتاب الآثار كتابات غزيرة ومثيرة وساخنة في بعض الأحيان. لكنَّ جوزيفوس بدا أكثر إثارة في نواحٍ أخرى، لا سيَّما في الاهتمام الكبير الذي يوليه لظاهرة النبوءة الكارزمية، التي غالباً ما ترتبط بالعصيان، في فلسطين في تلك الحقبة. يتناسب عيسى تماماً مع نموذج الأنبياء المسيانيين الذين ظهروا بين اليهود قبل حياته وأثناءها. لقد كانوا من صنَّاع المعجزات الكارزميين استمدوا إلهامهم من موسى، وكانوا محاطين بفرق من الأتباع المخلصين. كانوا أكثرية العظمى متورطين في نوع من العمل السياسي، سواء بشكل مباشر عن طريق حمل السلاح ضدَّ الرُّومان أو بشكل غير مباشر من خلال التظاهر ضدَّ السلطة أو انتقادها، وواجه معظمهم نهاية عنيفة.

مخطوطات البحر الميت

يصف جوزيفوس التَّيارات الدِّينية في ذلك الوقت من حيث الأداء. يمكننا تمييز بعض الأجواء في الأدبيات التي أنتجتها مجموعات دينية مختلفة، سواء المعروفة منها، مثل الأسسِّيَّين الذين أنتجوا مخطوطات البحر الميت، أو المجهولة الهوية، مثل شتَّى الطوائف التي تقف وراء الكتابات الرُّؤيوية والمؤذنة بنهاية العالم التي لم تُدرج أبداً في البِّبِل، لكنَّها كانت شائعة في تلك الحقبة. إنَّ التنبؤ بنهاية العالم (apocalypse) تعني حرفياً الكشف. وفي هذه الحالة، فالمقصود هو الكشف عن أحداث الأيام الأخيرة من تاريخ البشرية، وستكون خاتمة الله في خلقه وما كان مأمولاً فيه بكلِّ إجلال وحبٍّ، التأييد النهائي لإسرائيل في مواجهة أعدائه. إنَّ من شأن زمن الرعب أن يخضع لزمن النِّصر، وفي خضمَّ زمن النِّصر هذا تقف شخصية تخلص بني إسرائيل، الممسوح أو المسيح. لم يؤمن كلُّ اليهود في زمن عيسى باقتراب نهاية

الزّمان ولا بمسيح، ولكن من الواضح أنّ أتباع عيسى قد آمنوا بذلك، ويُمكن قراءة شكل إيمانهم ولونه من صفحات هذه الكتابات الرؤيويّة. تكشف مخطوطات البحر الميت عن جماعة واحدة فقط من هذه الجماعات الرؤيويّة أسيرة انتظار نهاية الزّمان. لقد كانت حركة عيسى حركة أخرى.

مصادر الحاخامات

كما أنّ الحاخامات يناقشون موضوع عيسى، وإن كان ذلك من بابل البعيدة، كما كان يسمّى العراق، في فترة أربعمئة إلى ستمائة سنة بعد الحدث⁽⁴⁾. وكما لوحظ مؤخراً، فإنّ ما يقولونه يكشف عن وضع اليهود في عراق ما قبل الإسلام أكثر ممّا يكشف عن عيسى التاريخي. وفقاً لتصريحات التلمود بشأن عيسى، فإنّ ولادته كانت غير شرعيّة: فهو ابن مريم (حسب إحدى الروايات، مصقفة شعر) التي حملت من Pantheros، وهو جندي روماني. وحسب الروايات نفسها، فقد قُتل عيسى على يد اليهود، إمّا بالصّلب أو شنقاً، بتهمة كبرى هي تضليل النّاس. يسوع، إذن، في الروايات المتداولة -أي الحاخامية- قد تمّ القبض عليه ومحاكمته وإعدامه من قبل السلطات اليهوديّة في عصره بتهمة الخيانة.

المصادر المسيحيّة

أخيراً، نأتي إلى دليلنا الرئيس على عيسى؛ أي المواد الموجودة في الكتابات التي تمّ جمعها والمعروفة باسم العهد الجديد. العهد الجديد هو في الواقع حجة أو رسالة تمّ تجميعها لإثبات أنّ عهد إبراهيم وموسى (*berith* بالعبرية؛ و *testamentum* باللاتينية) قد أعيد رسمه في شخص عيسى، المسيح الذي وعد به الأنبياء.

تتكوّن الوثائق التي تمّ جمعها من أربعة أعمال تسمّى الأناجيل أو «البشارة»؛ ومؤلف تاريخي يسمّى (بشكل مضلل إلى حدّ ما)، «أعمال الرسل»؛ ومن عدد من الرّسائل، وعلى رأسها رسائل بولس، وهو يهودي آمن بعيسى في وقت مبكر جداً. وتشتمل أيضاً على الرّسائل المنسوبة إلى الرّسل بطرس ويوحنا ويهوذا، وإلى شقيق يسوع، يعقوب، وتحتوي أخيراً على سفر الرؤيا، الصيغة المسيحيّة للشكل الأدبي

اليهودي المألوف، رؤيا تكشف عن نهاية الزمان، كما يُنظر إليها الآن من منظور مسيحي. يبدو أنّ تاريخ جميع هذه الوثائق يعود إلى القرن الأول: أقدمها بالتأكيد هي رسائل بولس المكتوبة في خمسينيات القرن الأول وآخرها سفر الرؤيا، والتي ربّما تمّت كتابته في نهاية ذلك القرن.

الأناجيل

على الرّغم من أنّ رسائل بولس هي أقدم الوثائق في العهد الجديد، إلّا أنّها تنقل، كما سنرى، الشّيء اليسير جداً عن حياة يسوع النّاصري وتعاليمه. يأتي معظم ما نعرفه عن عيسى في الواقع من مجموعة واحدة من الكتب، وهي الأناجيل الأربعة التي تسمّى بالأناجيل القانونيّة للعهد الجديد.

إنّ «القانونيّة» هي حكم لاهوتي، وليست حكم مؤرّخ، وحقيقة أنّ الكنائس المسيحيّة قد وصفت هذه الأناجيل الأربعة باسم «القانونيّة» لا يجعلها بالطبع، بشكل أكثر أو أقلّ، وثائق تاريخيّة أصليّة. وبالفعل، فإنّ من أكثر المناقشات الساخنة حالياً حول مصادر عيسى هي تلك التي تتعلّق بدرجة المصادقة التي يجب أن تُمنح لبعض المواد، بما في ذلك الأناجيل التي لم يتمّ تضمينها في العهد الجديد. وقد ظلّ معظم المؤرّخين غير مقتنعين بقيمتها، ولا زال أغلبهم يعملون على أساس أنّه إذا كان سيتمّ استخراج عيسى التاريخي من أيّ وثائق؛ فمن المرجّح أن تكون الأناجيل التي سُمّيت بعد متى ومرقس ولوقا ويوحنا، والتي ألّفها مؤمنون مسيحيّون في وقت ما، وهذه عبارة مهمّة، ما بين 60 و100 بعد الميلاد؛ أي ثلاثين إلى سبعين عاماً بعد وفاة يسوع⁽⁵⁾.

قبل التّطرّق إلى تحديد زمنها، يجب أن ننظر إلى الأناجيل الأربعة للعهد الجديد على أنّها وثائق. لقد تمّ عرضها في شكل سيرة ذاتية، وعلى الرّغم من أنّها لا تُسمّى على هذا التّحو في اليونانيّة -الكلمة اليونانيّة للسيرة الذاتية هي *bios*، أو «الحياة»- فإنّها «البشارة» في يونانجيليون اليوناني *Greek euangelion*. ولقد استخدمت هذه الكلمة الأخيرة بالمفهوم التقني سابقاً، حيث كانت تشير إلى بيان، عادة ما يكون ذا

طبيعة رسميَّة، لبعض الوثائق المهمة من المعلومات. ومع ذلك، لا تظهر على أنَّها مُسمَّى لعمل أدبيّ.

تعرّف الأناجيل نفسها بشكل منفرد، وليس تحديداً من قبل المؤلف. ويحمل كلّ منها عنوان «البشارة» حسب متى أو مرقس أو لوقا أو يوحنا. وهكذا قيل لنا في البداية من أننا نحصل على أربع صيغ مختلفة لما هو في الأساس البشارة نفسها؛ ثلاث صيغ من الصَّيغ الأربع - تلك الخاصَّة بمتّى ومرقس ولوقا - متشابهة تماماً في هيكلها، وأسلوبها، وما تتضمَّنه، وغالباً ما تكون كلماتها ذاتها. ولأنَّها تتناول نفس الأحداث بالطريقة ذاتها، فإنَّه يُطلق عليها الآن اسم الأناجيل الإزائيَّة «Synoptic»، غير أنَّ يوحنا مختلف تماماً؛ فهو يتناول أحداثاً مختلفة، بترتيب مختلف ووفقاً لتسلسل زمنيّ مختلف. في الأناجيل الإزائيَّة، يتحدث عيسى عموماً في الأمثال أو في الأمثال العائليَّة. أمَّا في يوحنا، فإنَّه يعبر عن نفسه في الخطابات الطويلة التي تتسم بدرجة عالية من الطَّوَر اللاهوتي. يحذف الإنجيل الرَّابِع كثيراً ممَّا هو موجود في الأناجيل الإزائيَّة، ويضيف إليها قدرأ كبيراً لا تتضمَّنه.

التَّرتيب والغرلة: من الواضح أنَّ الأناجيل الإزائيَّة الثلاثة مرتبط بعضها ببعض بطريقة غير واضحة تماماً، ولفهم تلك العلاقة المتداخلة، فمن الضروريّ أولاً محاولة ترتيبها. إنَّها ليست بالمسألة الهيئَة والبسيطة؛ وذلك لعدم وجود ركائز داخلية يمكن أن تحدّد بها التَّواريخ. إنَّ إنجيل مرقس هو أقصر الأناجيل الثلاثة، وأسلوبه هو الأكثر بدائيَّة والأقلَّ تهذيباً، وسرده هو الأكثر وضوحاً. ولكلِّ هذه الأسباب، هناك توافق عام في الآراء - وهو أفضل ما يمكن أن نامله في هذا النوع من التَّحقيق؛ الإجماع هو مفهوم عابر - أنَّ مرقس هو أقدم الأناجيل الإزائيَّة، وكان يُعتقد في السَّابق أنَّه أفضل مصدر حقيقيّ لعيسى التاريخي.

و بمجرد الاعتراف، كما هو الحال عموماً، بأنَّ إنجيل مرقس هو أوَّل إنجيل يتمّ تأليفه، فيصبح من الواضح، من مائتي آية أو نحو ذلك من الآيات المتطابقة في الأناجيل الثلاثة جميعها، أنَّ متى ولوقا قد اضطرَّوا إلى استخدام إنجيل مرقس لتأليف

كلّ واحد منهما إنجيله، وأنّ هناك مصدراً مكتوباً غير معروف، والذي نطلق عليه الآن «مرقس»، كان موجوداً بين يديهما عندما قاما بتأليف نسخهما من البشارة. كما أنّنا في وضع يسمح لنا بأن نلاحظ بدقّة، وباهتمام كبير، كيف استخدم كلّ من متى ولوقا إنجيل مرقس، وكيف عدّلا أو صحّحا أو وسّعا الإنجيل السابق.

لكن هناك شيء آخر واضح، إذا وضعنا الأناجيل الإزائية الثلاثة جنباً إلى جنب، توجد أكثر من مائتي آية أخرى متطابقة إلى حدّ ما في متى ولوقا، ولكنها غير موجودة في مرقس. إنّ التفسير الأسهل هو أنّ الإنجيليّين يجب أن يكون لديهما مصدر آخر قاما بإدراجه في عملهما. نحن لا نعرف ما هو، ولكننا نعرف فقط ما تضمّنه، أو بعض ما تضمّنه؛ أي تلك الـ 235 آية المتطابقة غير المرقسية التي وردت في متى ولوقا. لقد أطلق عليها علماء القرن التاسع عشر الذين شكّلوا هذه الفرضيّة المقنعة اسم «Q»؛ أي كلمة Quelle الألمانية، التي تعني «المصدر».

إذا قمنا بعزل ما يشكّل Q ونظرنا فيه عن كثب، سيّضح أنّ Q كانت عبارة عن مجموعة من أقوال يسوع، أو logoi، كما كان يُطلق عليها في أيّامه، وهي مجرد أقوال فقط. الغريب أنّه لا يوجد موت بالصلب ولا انبعاث في إعادة البناء الافتراضي في Q. من الذي سيقوم بمثل هذه المجموعة ولماذا؟ هل تعلّق الأمر بقدّاس بدائيّ يكون بمثابة مقدّمة لحركة عيسى، تاركاً الأجزاء الصّعبة إلى وقت لاحق؟ هل كان يُعتقد أنّ الأمر يتعلّق بإنجيل حقيقيّ؟ هل تعلّق الأمر ببشارة مختلفة تماماً، وربّما بيسوع مختلف تماماً، وحتى بعيسى الحقيقيّ، كما يقترح بعضهم الآن؟

اعتقد الباحثون بشأن عيسى في القرن التاسع عشر، أنّهم اكتشفوا في Q مصدراً جديداً مثيراً للاهتمام لمتّى ولوقا. لم يُضف ذاك المصدر بالتأكيد أيّ معلومات جديدة؛ لأنّ مادة Q كانت موجودة في هذين الإنجيليّين منذ البداية، لكنّ المؤرّخين في النصف الثاني من القرن العشرين بدأوا ينظرون إلى Q بطريقة مختلفة تماماً، كما سنرى لاحقاً بمزيد من التفصيل. ومن بين أسباب ذلك هو اكتشاف مخطوطة في عام 1945 تسمّى كذلك «إنجيل توما». هذا الإنجيل الموصوف بذاته عبارة عن مجموعة من 114 قولاً

لعيسى، بعضها صدى للأنجيل القانونية، وبعضها الآخر غير ذلك. لكن الشيء المهم هو أنه كان إنجيلاً بشكل رسمي. لذلك، كان من الممكن تصوّر مجموعة أقوال مثل Q على أنها إنجيل حقيقي، وإعلان رسمي عن رسالة يسوع. ويقدم لنا «توما»، تماماً مثل Q، يسوع الذي لم يمت على صليب، ولم يبعث من بين الأموات. كان يسوع كل من توما و Q مجرد معلّم وواعظ.

من الواضح أن Q قد ظهرت في وقت مبكر، على الأقل في وقت قبل إنجيل مرقس، ولكن من أين ومتى جاء توما؟ إن إنجيل توما المحفوظ، وهو ترجمة قبطية لأصل يوناني معروف الآن في أجزاء فقط، لم يكن، في أي حال، سجلاً موثقاً به. لقد كان جزءاً من مكتبة طائفية من القرن الرابع تم اكتشافه في نجع حمادي في مصر. لقد عُرف الطائفيون بالغنوصيين، والغنوصية هي حركة مسيحية مبكرة أذانتها الكنائس المهيمنة، وتضمنت مكتبته عدداً من الأعمال التي تحمل عنوان «الإنجيل»، ولكنها لا تظهر في العهد الجديد، ثم أصبح يطلق عليها «أبوكريفا».

الأبوكريفا: الكلمة تعني «مُحتَقَظ به» أو «محدود»، و«أبوكريفا» هو مصطلح يستخدم لوصف الأعمال غير المدرجة في المجموعة الرسمية. إذن، يوجد الأبوكريفا البيبليّة، مثل الأعمال اليهودية المذكورة سابقاً المنسوبة إلى إدريس Enoch وباروخ Baruch، والتي لم يتم تضمينها في البيبيل اليهودي، ويوجد أيضاً، كما في هذه الحالة، أبوكريفا العهد الجديد، وهي الأعمال التي يدّعي بعضهم مصداقيتها -مجرد أنها تسمى ببساطة بـ«الإنجيل»- لكنها ليست جزءاً من العهد الجديد للمسيحيين. من الذي اتخذ ذلك القرار المهم؟ بعبارة أخرى: من الذي أوجد «العهد الجديد»؟ ومن الذي قرّر ما كان وما لم يكن يتضمنه؟

إن العهد الجديد هو مجموعة الكتابات القانونية للكنيسة المسيحية بأكملها، وإذا تم فهمه بهذه الطريقة، فمن الواضح أن مجموعة الكتابات القانونية هي نتاج عصر نشأت فيه الكنيسة العلمية أو الكاثوليكية، كما كان يُطلق عليها. إن بداية تأسيس الكنيسة العالمية كانت دعوة رسمية لجميع أساقفتها في نيقية عام 325 بعد الميلاد بأمر

من الإمبراطور قسطنطين. ومنذ ذلك الوقت وفي السّنوات الثّالثة، أصبح ممكناً التصديق على مجموعة الكتابات القانونيّة وإصدارها، لكن تلك فقط هي نهاية الرّواية. تقود كلّ الأدلّة إلى أنّ المسيحيّين كانوا يستخدمون بالفعل بحلول القرن الثّاني، هذه الأنجيل الأربعة وحدها دون غيرها في خدماتهم الكنسيّة. ولذلك يبدو أنّ قانوناً إنجيليّاً توافقياً قد تطوّر، في وقت مبكّر نسبياً، بين الأبرشيات المسيحيّة المستقلّة (ekklesiai) التي ظهرت إلى الوجود حول حوض البحر الأبيض المتوسط.

ولماذا استقرّ أمرهم على هذه الأنجيل الأربعة؟ من الواضح تماماً أنّ القانون في هذا السّياق هو مصطلح لاهوتيّ وقضائيّ. إنّ الأمر يتعلّق بحُكم، حيث إنّ هذه الأعمال، مثل العهد الجديد في مجمله، تحمل شاهداً حقيقيّاً على عيسى بصفته المسيح وابن الله. هذا هو معيار الكنيسة، لكنّه لا يفيد المؤرّخ إلّا عندما يعكس حكماً حول تاريخيّة الأنجيل. هذا ما يقوم به في جزء منه -بالنسبة إلى المسيحيّين، إنّ عيسى «الحقيقي» كان دون شكّ عيسى التاريخيّ- ولكن كان هناك ما هو أكثر من التّاريخ على المحكّ في صياغة هذا القانون، والمؤرّخون المعاصرون على وجه الخصوص حريصون على عدم إعطاء أهميّة للأنجيل «القانونيّة» للكنائس. هم يريدون إلغاء التمييز بين «قانونيّ» و«أبوكريفا»: ينبغي أن يُحكم على كلّ إنجيل على أساس موضوعيّة كوثيقة تاريخيّة.

ما يبحث عنه المؤرّخ هو مصدر حول عيسى يكون في الوقت ذاته مبكّراً ومستقلّاً؛ أي إنّّه لا يكرّر أو يعيد صياغة ما استمدّه من وثائق سابقة أخرى. تندرج معظم الأنجيل الأبوكريفيّة المحفوظة -وتُعرف العديد منها من خلال عناوينها فقط، ضمن صنف الوثائق المستنبطة. يعتقد الكثيرون أنّ إنجيل توما، على سبيل المثال، يعتمد على الأنجيل الإزائيّة. أمّا بعض الأنجيل الأبوكريفيّة الأخرى، فهي إبداعات متأخّرة بشكل واضح مكرّسة لتوضيح أو تضخيم قصّة عيسى المعروفة بالفعل من الأنجيل القانونيّة. أفضل مثال معروف على ذلك هو بلا شكّ ما يسمّى بإنجيل يعقوب الأوّل الذي يعيد سرد قصّة ولادة عيسى، كما تمّ العثور عليها في روايات طفولتيّ متى ولوقا.

إنَّه مليء بالتفاصيل الغريبة والخيالية، لكنَّه أيضاً مسلَّ بشكل واضح وتكوّن للإنجيل الأوَّلِي جمهور واسع من القراء بين المسيحيّين.

تحديد تاريخ الأناجيل: لا تزال المسألة الحاسمة لتاريخ المصادر المتعلّقة بعيسى تكمن في خلفية هذه المناقشة. إذا بحثنا عن الجمعة العظيمة أيّام عيد الفصح في تلك الحقبة وقارناها بفترة نيابة بيلاتس البنطي المعروفة في يهودا (26-36م)، فستتمكّن من تحديد موت يسوع حوالي عام 30 م أو قريباً منه، فكم من الوقت استغرقت مصادرنا بعد هذه الحقبة حتّى تمّ تأليفها؟ لا توجد تواريخ في الأناجيل نفسها، ولا توجد أدلّة داخلية مباشرة حول زمن تأليفها. يتعيّن على المؤرّخين مرّة أخرى الاعتماد على الوسائل غير المباشرة. في السّنة 70، في نهاية عصيان اليهود الفاشل، وبعد حوالي أربعين عاماً من موت يسوع، استولى الرّومان على مدينة أورشليم بعد حصار وحشيّ. أثناء المعركة من أجل أورشليم، أُضرمت النّيران في هيكل هيرودس العظيم، الذي كان قد اكتمل أخيراً قبل ثماني سنوات فقط، وسُوّي في النهاية بالأرض. وهذا يعني نهاية عبادة اليهود القربانية لإلههم، والتي لم يكن من الممكن لقرون طويلة أن يؤدّيها إلّا الكهنة في الهيكل العظيم الموثّق بالكتابات المقدّسة. بكلّ المقاييس، كان حصار أورشليم وسقوطها وتدمير هيكلها حدثاً مأساوياً وصادماً في حياة اليهود، بما في ذلك الجيل الأوّل من أتباع عيسى.

إذن، هل ورد هذا الحدث الهامّ في الأناجيل؟ إذا كان ذلك كذلك، فقد يمكننا تحديد تاريخ هذه الأناجيل دون التّباس بعد 70 للميلاد، ولكن إذا لم يكن الأمر كذلك - فلا يُتصوّر ألاّ يُذكر مثل هذا الحدث في حياة شخص كان مصيره مرتبطاً صراحةً بمصير الهيكل - فمن المحتمل جداً أنّ مثل هذا العمل كان سيتمّ تأليفه قبل الحدث؛ أي قبل 70م. لم يرد أيّ ذكر في Q لتدمير الهيكل، وإذا انتقلنا إلى مرقس، الذي قدّر بالفعل أنّه الأقدم بين الأناجيل الإزائيّة، فيبدو أنّ معظم النّقّاد يعتقدون أنّ هناك بعض الأثر لأحداث 70م في مرقس الأصحاح 13، والتي تدّعي أنّها رؤية يسوع المروّعة لنهاية الزمان. وهكذا، فإنّ إنجيل مرقس مؤرّخ عموماً حوالي 60-70 بعد

الميلاد، مع هامش تحرّك كبير يعكس عدم اليقين في تقدير ذاك التاريخ. وحيث إنّ كلّاً من متى ولوقا، اللّذين لهما إصحاحات رؤيويّة (متّى 24: 1-31؛ لوقا 21: 5-28) موازية لإصحاحات مرقس، قد استخدما إنجيل مرقس كمصدر، يجب ترك فترة زمنيّة لهذا الأخير حتّى يصبح متداولاً. ومن ثمّ، فإنّ تاريخ متى ولوقا يوضع عادة في 80-90 بعد الميلاد ويتمّ التعرف على تدمير هيكل أورشليم القدس بطريقة أو بأخرى في صيغهم الفرديّة لنهاية الزّمان⁽⁸⁾.

وماذا عن يُوحنا؟ هل تمّ تأليف الإنجيل الرّابع بشكل مستقل عن الأناجيل الإزائيّة؟ ومتى تمّ تأليفه؟ إنّ إنجيل يُوحنا هو مصدر معقّد جدّاً؛ فهو يُمثّل تأليفاً أدبياً مكتملاً ببداية كبيرة (مع احتمال زيادة كبيرة في النهاية) -يصف يُوحنا المعجزات والأحداث في حياة عيسى التي لم تذكرها الأناجيل الإزائيّة- وبتاريخيّة ملحّة في ذات الوقت: يبدو المؤلّف على دراية واسعة بالتفاصيل السياسيّة والطبوغرافية لفلسطين وأورشليم عيسى أكثر من أيّ إنجيل من الأناجيل الثلاثة الأخرى. في الوقت نفسه، يُعدّ يُوحنا مؤلّفاً أكثر منه ناقلاً مقارنة بالآخرين. لعيسى يُوحنا وجهة نظر مختلفة جدّاً مُبيّنة بلغة معقّدة للغاية وصور غريبة تماماً عن صورة المسيح الحكيم والعطوف كما رسمها، على سبيل المثال، كلّ من مرقس و Q. إنّ الرّأي المتفق عليه هو التّالي: أولاً، أنّ يُوحنا في جميع الاحتمالات كان يعرف الأناجيل الإزائيّة، لكنّه فضّل أن يسير في طريقه الخاصّ؛ وثانياً، أنّ يُوحنا يُمثّل أيضاً في كثير من الحالات تقليداً لشاهد عيان مباشر على حياة عيسى.

أمّا بالنسبة إلى تحديد تاريخ العمل، فليس في إنجيل يُوحنا أيّ فصل رؤيوي، وبالتالي فليس هناك تنبؤ بشكل قطعيّ بتدمير أورشليم. ومن خلال لاهوتيّته المعقّدة، اقتنع العديد من النّقاد بأنّ هذا الإنجيل كان متأخراً جدّاً، وقد تعرّز هذا الحكم بالنسبة إلى الآخرين من خلال إشارات يُوحنا الواضحة إلى طائفة موجودة من المسيحيّين الذين هم في خلاف مع مواطنهم اليهود. وبناءً على هذه الأسس، فقد تمّ تحديد تاريخ إنجيل يُوحنا حوالي 90-100م. لكنّ هذين المعيارين، وهما رؤيا يسوع شديدة

اللاهوتية ووجود توترات بين أتباع عيسى ومواطنيهم اليهود، موجودان بالفعل في بولس، الذي يمكن تحديد تاريخ رسائله بيقين مطلق إلى منتصف الخمسينيات من القرن الأول. لم تؤثر هذه الشكوك كثيراً على التاريخ المعهود لهذا الإنجيل، حيث لا يزال كثير من الناس يعتقدون من أن تأليفه قد تم في بداية القرن الثاني.

بولس

كان بول، أو شاؤول، من يهود الشتات، أصله من طرسوس، في تركيا الحديثة، وُلد حوالي عام 6 قبل الميلاد، وكان أكبر من عيسى بستين، ومات في روما، على الأرجح في عام 67 بعد الميلاد. بالرغم من أن بولس لم ير عيسى التاريخي أبداً؛ وذلك حسب روايته، فإنه يظلّ شاهداً مبكراً ومهماً على سيرة عيسى من حيث إن اسمه مرتبط بشكل حقيقيّ بسلسلة من الرسائل التي يتضمّنُها العهد الجديد. وبالفعل، فهو الصوت الوحيد الذي لا جدال فيه في المدونة كلّها، وإدراج رسائله هناك يُظهر أن المسيحيين الأوائل قد أخذوا هذا الصوت على محمل الجدّ. إن إضفاء القداسة على مجموعة مراسلات بولس لم تضمن المعلومات عن عيسى المنقولة هناك فحسب، بل ضمنت أيضاً، وهذا أكثر أهمية، نظراً لأن هذه المعلومات متاحة بمزيد من التفصيل في أماكن أخرى، فهم بولس لمعنى حياة يسوع وقبل كلّ شيء معنى وفاته. إذا كان للتمييز بين مسيح التاريخ وعيسى التاريخي أيّ مصداقية، فإنّ لدينا إذاً أول لمحة عن كليهما في رسائل بولس.

يقوم بولس بأكثر من مجرد تقديم معلومات متناثرة عن يسوع التاريخي، ورسم جريّ للمسيح التاريخ الناشئ؛ فالرسائل توفّر لنا صورة سيرة ذاتية قيّمة وفريدة من نوعها لواحد من أوائل أتباع يسوع ولمحة عن المعتقدات حول عيسى السائدة في بعض الأوساط في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الأول، من عشر إلى عشرين عاماً، ليس أكثر، بعد وفاته.

يجب الاعتراف مباشرة بأن الأدلة فيما اعتقده بعض أتباع عيسى بشأنه بعد عقد أو نحو ذلك من وفاته هي أقوى بكثير ممّا كان معروفاً عن يسوع. تتعلّق رسائل بولس،

في نهاية المطاف، بالمعتقدات والممارسات المسيحية وليس بعيسى في المقام الأول. ولكن يوجد شيء ما في هذا أيضاً: فبناءً على أدلة رسائل بولس، لم تكن أحداث حياة عيسى أبداً موضع خلاف. ولتفسير ذلك، يجب على المؤرخ أن يختار بين أمرين: اعتبار أن سيرة عيسى والأحداث التي مرّ بها في حياته لم تكن ذات أهمية بالنسبة إلى المعتقد المسيحي أو اعتبار أنه كان هناك معرفة وإجماع حول تفاصيل سيرة عيسى وتعاليمه، على الأقل فيما يتعلق بتلك التفاصيل التي اعتُبرت مهمة. إذا كان التوافق بين بولس والجماعات المسيحية التي يتراسل معها يبدو هو الأرجح بخصوص تفاصيل سيرة يسوع، فإننا ما زلنا بعيدين عن اكتشاف ماهية تلك التفاصيل، باستثناء بعض النقاط.

إنّ هذه الاستثناءات القليلة مثيرة للاهتمام. أكّد بولس (رسالة كورنثوس الأولى، 11: 23-25) -وعلى ما يبدو، لم يعترض أحد على هذا التأكيد- أنّ يسوع، في الليلة التي سبقت موته، قد تناول وجبة عشاء غير عادية مع أتباعه كشف أثناءها أنّ الخبز هو جسده، وأمر بتكرار طقوس الحدث: «اصنعوا هذا لذكري»⁽⁷⁾.

تنكر الدراسات الحديثة صحة بعض الرسائل التي تمّ جمعها باسم بولس في العهد الجديد. إنّ كلّاً من رسالة تسالونيكي 1، ورسالة كورنثوس 1 و2، وسفر غلاطية وسفر رومية، وربما فيلبي وفليمون، قد اعتُبرت جميعها من عمل بولس نفسه، بينما أثّرت الشكوك حول تسالونيكي 2 وكولوسي وأفسس. أمّا الرسالة إلى العبرانيين والرسائل الراعوية، اثنان منها لتيموتي وواحدة لتيتوس، فهي بالتأكيد من يد شخص آخر. لقد أضفت الكنيسة المبكرة القداسة على جميع هذه الرسائل في العهد الجديد، وقد يكون ذلك على أساس أنّ كلّها «ذات علاقة ببولس» وإن لم تكن بالضرورة من بولس. ومهما كانت الواجهة اللاهوتية لهذا القرار، فهو ليس ذا نتيجة للمؤرخ: إنّ بولس الحقيقي هو وحده الذي سيُفي بالغرض بوصفه شاهداً من الجيل الأول على عيسى.

المصادر الأدبية المسيحية مختصرة

ومما تمّ تأكيده فيما ما يبدو في فترة مبكرة جداً، لدينا إذن، من وجهة نظر

صارمة، مصدران لحياة يسوع، هما إنجيل مرقس وQ المعاد بناؤه؛ ومن وجهة نظر أوسع، ينبغي أن نضيف يوحنا، ولدينا كذلك ما يمكن استخلاصه من بولس، ولنا أيضاً المادة «الجديدة» في متى ولوقا؛ أي الأحداث والأقوال غير المشتقة من مرقس أو Q. وأخيراً، ربما توما أو أجزاء أخرى من الأبوكريفا⁽⁸⁾.

يعتقد بعضهم أنه من الممكن الاقتناع بالمصدرين المبكرين. لقد باءت محاولات تفكيك إنجيل مرقس بفشل ذريع -لا يوجد مرقس أصلي UrMark توافقي- ولكن ظهر مؤخراً ما يمكن أن يُطلق عليه اسم «أصل Q» UrQ. يتم تحقيق هذه الفرضية المزدوجة من خلال طرح مصدر وحيد، وهو عبارة عن مجموعة أصلية لأقوال عيسى التي تكمن وراء كلٍّ من Q وتوما. لا شك أن تاريخ Q المبكر بالضرورة، والذي كان قبل متى ولوقا وربما قبل مرقس أيضاً، قد مارس بلا شك نوعاً من «القوة الجاذبة» على تاريخ توما. من المستحيل أن نقول بالضبط ما ورد في هذه المجموعة الأولى المقترحة من أقوال يسوع، ولكن إذا قبلنا إعادة صياغة كلٍّ من Q وتوما، فسيُضح تماماً كلٌّ ما لم يكن جزءاً من ذلك. في هذه الصورة المبكرة لعيسى لم يكن هناك عقيدة أخروية، ولا سرد عاطفي، ولا قيامة أو تجلٍ. كان عيسى وبكل بساطة معلماً للحكمة، وما بقي هو تحديد طبيعة أو نوع ذلك المعلم.

سجل محمد

كما رأينا، فهناك قليل من الأدلة المحسوسة والمادية بشأن محمد. لقد عاش محمد في بيئة طبيعية غير ثابتة، حيث أقام السكان المستقرون في مبانٍ من الطوب الطيني -يقال إن الكعبة كانت المبنى الحجري الوحيد في مكة، والذي غالباً ما دمرته الفيضانات المفاجئة- أما البدو الرحّل، فقد تركوا وراءهم آثاراً قليلة، إن وجدت. يمكن القول إن علم آثار شبه الجزيرة العربية هو الحفر في الذاكرة.

يتكوّن ملفّ محمد من مجموعتين من الوثائق؛ تتمثل المجموعة الأولى في عمل موحد يُدعى القرآن، وهو عمل مقدّس عند المسلمين بوصفه كلمة الله التي نقلها على

لسان نبية. ويصرف النظر عن مصدره الأخير، بشري أو إلهي، فإن المسلمين وغير المسلمين على حد سواء، ينظرون إلى القرآن على أنه مجموعة من الأقوال التي صدرت عن محمد على مدار اثنين وعشرين عاماً حتى وفاته سنة 632م⁽⁹⁾. إن للقرآن أهمية محورية بخصوص موضوعنا، فهو «المصدر الأساسي لسيرة محمد». هكذا يبدأ «الويس سبرينجر» كتابه عن محمد: *The Life and Teaching of Mohamad*، وهو واحد من أوائل السير الذاتية النقدية للنبى في العصر الحديث، ولم يغير هذه الحقيقة أي دليل تم اكتشافه منذ ذلك الحين، أو أي حكم قُدم فيما بعد. أما المصدر الثاني عن محمد، مصدر أقل يقيناً من القرآن ولكن ليس أقل أهمية منه، فهو سلسلة من المؤلفات، أو في بعض الحالات، مجرد شذرات من المعلومات، معظمها مستمد من سيرة محمد الذاتية التي ألّفها ابن إسحاق في بغداد، وهو أحد كتاب السيرة النبوية، توفي حوالي 768م، أو مستمد من عمل اللواقدي (ت 823) حول غزوات محمد في شبه الجزيرة العربية.

الله أعلم: القرآن

فيما يتعلق بعيسى، فإن أقرب مصدر يقودنا إلى الشخص الحقيقي، حيث يمكننا سماع صوته، ربما يكون مصدر الأقوال الذي يُدعى «Q». يمكننا أن نفعل الشيء ذاته مع «Q» الخاصة بالمسلمين، والتي هي القرآن في هذه الحالة. لكن آيات القرآن، منفردة أو في سور كاملة، مثل مأثورات عيسى في Q، هي أقوال بدون سياق، تعبيرات بدون سياق تاريخي *Sitz im Leben*، أو كما أطلق عليها المسلمون، «أسباب النزول». وتفسير هذا السياق، الذي سيمدنا بالإطار السردى لحياة محمد، المعادل الإسلامى للأنجيل، يجب أن نتحول إلى تقاليد السيرة الذاتية الإسلامية. بيد أن القرآن ذاته يحتاج أولاً إلى دراسة أكثر دقة.

تكوين القرآن الذي بين أيدينا

القرآن هو مجموعة من أقوال محمد التي قيل إن الله قد ألهمها إياه، ويعود ظهوره إلى ما بعد «دعوة» محمد إلى النبوة في مكة، وعادة ما أُرْجِع تاريخه إلى عام 610،

وقد استمرّ حتّى وفاته في عام 632⁽¹⁰⁾. وبمجرّد خروج الآيات من فم محمّد؛ تلقّتها فريق صغير من المسلمين بالحفظ والتلاوة، كشكل من أشكال العبادة، بتوجيه خاصّ من النبيّ. وتستمرّ الرواية التقليديّة بالقول إنّّه بعد وقت قصير من وفاة محمّد، بدأ استرجاع أقواله الملهمة من الله وجمعها من ذكريات معاصريه ومن بعض ما كُتب في ذلك المجتمع الذي بالكاد يفقه القراءة والكتابة. إنّ هذا العمل المبكر لم يكن واضحاً لنا بشكل كامل، لكنّ الروايات أصرّت على أنّ الخليفة الثالث عثمان (حكم 644-656)، قد كلّف لجنة، بعد حوالي عشرين سنة من وفاة محمّد، لإعداد نصّ مكتوب موحد للقرآن⁽¹¹⁾، كتاب هو في جوهره القرآن الحالي. تمّ جمع الآيات وتوزيعها إلى 114 سورة.

كيف يمكن لذلك أن يساعدنا؟

هناك إجماع شبه كامل على أنّ القرآن أصليّ، وأنّ النصّ الذي بين أيدينا مصدره رجل واحد، هو محمّد. وقد لا يكون هذا النصّ كلّ ما قاله محمّد -في الواقع هناك أدلّة قاطعة على أنّ كلّ آياته ليست في القرآن الحالي- ولكن لا يوجد ما يشير إلى التحريف أو التلاعب، إلّا أنّ مصحفنا هذا هو نصّ مكتوب. لقد أحدث كتبة القرآن السور، وقاموا بتجميعها، بل وتنظيمها ثمّ أعطوا لكلّ سورة اسماً، ثم رتّبوها بشكل تنازليّ حسب طول السورة⁽¹²⁾.

بالطريقة التي يقدّم بها القرآن نفسه، فإنّ الله عموماً هو الذي يتحدّث، إمّا بأسلوب التهديد لجمهور الوثنيين المكّيين في بداية الوحي أو بأسلوب مهذّب إلى جماعة من «الطائعين» في المدينة في نهايته. إذا كان الأمر كذلك، فإنّ الله (أو محمّد متحدثاً نيابة عنه) مهتمّ بالطاعة ولكنّه لا يهتمّ كثيراً بأيّ من الأمور المحليّة أو التاريخ المعاصر. إنّ اهتمام القرآن بالماضي يتركّز بشكل كبير على التاريخ المقدّس، وقصّة الخلق وتاريخ الأنبياء المختلفين من إبراهيم إلى يسوع الذين أرسلوا للبشريّة كي يظنّوا على الصراط المستقيم، لكنّه لم يخبرنا إلّا نادراً عن مكّة والمكّيين، بل حتّى عن محمّد. لم يكن ذلك من اهتمامات القرآن ولا من المواضيع التي تطرّق إليها.

من أكثر الأشياء الملفتة في القرآن هو التاريخ الذي لم يتم إعادة النظر فيه أو تعديله. لا يوجد فيه أيّ تعبير واضح عن معاناة محمد في مكة، ولا انتقامه من قريش الذين سعوا لقتله، وربما الأكثر غرابة هو عدم وجود شماعة المنتصر في ضوء النجاحات المتزايدة التي حققتها جيوش المسلمين وانتشار الإسلام على نطاق واسع. وعلى عكس عيسى، عاش محمد طويلاً بما يكفي حتى يكون قيصراً مثل قسطنطين، ويفرض دين الإسلام على معظم سكان شبه الجزيرة العربية ويصبح سيّداً لكونولت إسلامي. وكان بإمكانه، لو أراد ذلك، أن يُدرج في القرآن خطباً تمدحه وتثني عليه على غرار ما فعله يوسابيوس بخصوص قسطنطين أوّل القياصرة الرومانيين الذين اعتنقوا المسيحية (Eusebius : *Laudes Constantini*). لقد تبنّى محمد بسهولة دور قسطنطين، القسّ الإمبراطور، وقد كان مسكنه في مسجده بالمدينة، في بعض الجوانب على الأقل، القصر المقدّس *sacrum palatium*. لكنّ محمد رفض أن يلعب دور يوسابيوس. إنّ سور القرآن المدنيّة لا ينقصها اليقين، لكنها أيضاً ليست مليئة بمدح الذات أو الثناء. القرآن «ينتهي» -وهو مفهوم غير دقيق للغاية- بمثل ما «بدأ» به، حيث ركّزت نظره على تاريخ الخلاص وليس على الأحداث المعاصرة في مكة والمدينة التي يتوق المؤرّخ إلى سماعها.

ظرفيّة القرآن

لقد كان على أتباع محمد أن يؤمنوا منذ البداية -لم يتوصّلوا، كما في حالة عيسى، إلى استنتاج لاحق- فما كانوا يسمعون من النّبّي كان كلام الله ذاته. وتماثلاً تمّ نقله من مصدره الأصلي، يبدو كلام الله مبهماً للغاية في تحديد الأماكن، ومشحوناً بشدّة بالملابسات، مع إشارات إلى أشخاص مجهولين وأماكن يُفترض أنها معروفة لجمهوره وإلى الاعتراضات التي أثارها متقدّون معظمهم غير معروف.

هناك حقيقتان تحريريتان تمّ فيهما محو الطابع الظرفي لما كان يُتلى. في الحالة الأولى، كان إصرار محمد نفسه على حفظ تلاوات آياته على أنّها ترانيم طقسية، وسلسلة من الحكيم الخالدة شبيهة بما كان يُتلى في قدّاس كاثوليكي، ودون أيّ إشارة

إلى الحدث اللاهوتي الخطير الذي وضعها في مسارها. لقد محت الآيات، بفعل تلاوتها، تاريخ الكلمات. تم إجراء المحو الثاني عن طريق كنية القرآن الذي بين أيدينا حالياً. إنهم هم الذين أعادوا تجميع «التلاوات» الأصلية في 114 سورة، وبذلك طمسوا حجم وشكل الوحي الأصلي للمسلمين. بعد ذلك، وفي إجراء أخير لطمس التاريخ، أعاد كنية القرآن تجميع السور الجديدة، عموماً بطريقة ميكانيكية تماماً، كما لاحظنا، من السور الطوال إلى قصار السور. كان تنازلهم الوحيد عن السياق، وربما كان عن مضمّن، هو إضافة العبارة المقتضبة «سورة مكيّة» أو «سورة مدنيّة»، في رأس كلّ سورة.

ليس لأجزاء القرآن الحالي أي أهمية دينية أو تاريخية على وجه الخصوص. لقد كانت نتاج النسخ والأسباب الدقيقة لتشكّلها وطولها وتسلسلها غير معروفة. وأصبحت الآيات هي الوحدة المهمة الآن، يمكن الاستشهاد بأيّ منها أو إنتاجها بنفس التأثير في سياق شرعي أو لاهوتي. إنّ القرآن صحيح وكامل في ذات الوقت.

لكن هناك استثناء مهم لهذا التسطّيح للسياق التاريخي. وفقاً لما جاء في الآية 106 من سورة البقرة، فقد نسخ الله آيات معينة من القرآن واستبدلها بآيات أخرى، بينما ترك الآيات المنسوخة في النصّ بطريقة غير مبرّرة نسبياً. هذه النظرية الصريحة للنسخ غير معروفة للأنجيل، التي كان على مفسّريها اللاحقين حلّ التناقضات داخلها من خلال الموائمة بين الأنجيل الأربعة. لقد عرف المفسّرون المسلمون بالتأكيد كيفية الموائمة بين النصوص المتضاربة، لكنّ عملية نسخ بعض الآيات قد مثّلت تحدياً استثنائياً، وقرّ لهم القرآن المدوّن أدلة قليلة لمعالجته. كان من الواضح وجوب نسخ آية سابقة بآية لاحقة، لكنّ القرآن لا يعطي أيّ إشارة أو تلميح إلى الآية التي تليها في هذا النصّ المعاد ترتيبه بشكل أساسي. لذا كان على المسلمين بعد ذلك محاولة ترتيب زمّني.

وهكذا، فإنّ القرآن عالق في نظام مرجعيته الذاتيّة، غالباً ما يلعب فيه محمّد دوراً ليس أكثر من مجرد ناقل متفرّج. نحن نعلم أنّ هذه ليست القصة الكاملة. يوجد في

القرآن سابق ولاحق، أول وآخر، أفكار أولى وثانية، تماماً مثل ما يجب أن يوجد في أي وثيقة تمت صياغتها على مدار اثنين وعشرين عاماً. نحن نعلم أيضاً أن القرآن، وبالتأكيد القرآن المكي، كان موجهاً إلى تقليد ديني موجود بالفعل، والذي أصبح مرفوضاً في جزء ومعدلاً في جزء آخر، ولكنه مع ذلك يمثل المعتقدات والممارسات الحالية لجمهور محمد. نحن نعلم أن الأمر كان كذلك؛ مشكلتنا هي أننا لا نملك فكرة واضحة تماماً عن التقاليد الدينية قبل الإسلام في مكة نظراً لأن ما لدينا من أساطيرها أو طقوسها أو قطعها الأثرية، إن وُجد، ضئيل جداً.

إعادة ترتيب القرآن زمنياً

إذا كان المؤرخ العلماني يعتقد، كما ينبغي له، أن ما خرج من فم محمد هو منتج محمد نفسه، فإن مدار القرآن كله حول محمد، وهو سجل حقيقي لا مثيل لفكره الديني، وهو أيضاً وثيقة حية، بما أن الأحكام تصدر تبعاً على مدى اثنين وعشرين عاماً. لقد استمرت مسيرة عيسى العلنية بالكاد عامين، بينما امتدت مسيرة محمد على مدى أكثر من عقدين.

هذا ما يجب أن يكون عليه القرآن، لكن يصعب أن يكون على هذا النحو في حالته الحالية. ومع ذلك، فإن إخراج القرآن من سياقه ليس بالأمر الذي لا يمكن معالجته تماماً، وقد كان لدى كل من المسلمين وغير المسلمين على حد سواء دوافع قوية لإعادة مقدار من التاريخ إلى القرآن من خلال محاولة تمييز الترتيب الزمني للوحي. كان هناك، كما رأينا، مسألة النسخ، وهي محاولة تحديد الآية السابقة المنسوخة والآية اللاحقة الناسخة. لكن كان لدى المسلمين دوافع تاريخية وقانونية أخرى لمحاولة إعادة صياغة القرآن. وبمجرد أن بدأوا يهتمون بحياة محمد، فقد أخذوا على عاتقهم مهمة مطابقة الآيات القرآنية بأحداث تذكرها من حياة النبي. أو ربما كان العكس هو الصحيح: فالآيات القرآنية، التي تكررت مراراً ومراراً، قد شجعت التساؤل عما كان يحدث وراء الوحي بحذ ذاته.

أخيراً، كان لا بد من تحليل ودراسة مسألة الوحي أيضاً. لقد شكّلت الآيات

توجيهاً إلهياً، وكان من المهم أن يتم تلقّيها بالشكل الصحيح، ليس فقط على المستوى الفردي، بل أيضاً على المستوى الاجتماعي؛ أي جماعة من المؤمنين. وقد دفع هذا إلى البحث، عما أصبح يُطلق عليه «أسباب النزول»، وإلى جمع حكايات وأحداث من السيرة، وكذلك البحث عن سياقات القرآن المفقودة التي تجعل مهمة كل من الواعظ الدّيني والمُؤرّخ المسلم في غاية السهولة.

لذا، فقد اضطلع كل من المؤرّخ المسلم والمؤرّخ الغربي بمهمة اكتشاف التّرتيب الزّمني لسور القرآن. وقد استندوا بدرجة أولى على أدلّة داخلية: تغييرات في الأسلوب وفي التّبرة والجمهور، والتي تعكس تغيّر المسارات والتّحديات والأهداف. لقد توضّل المسلمون وغير المسلمين على حدّ سواء إلى قوائمهم الزّمنية، والتي لم تختلف كثيراً. إنّ النتائج مقنعة، على الأقلّ في تصنيفاتها العامة، وفي تمييزها السّور المكيّة والسّور المدنيّة وتقسيمها للسّورة المكيّة، حيث تكون التّغييرات أسرع وأكثر وضوحاً، إلى فترات مبكّرة ووسطى ومتأخّرة. لكنّ المشاكل لا تزال قائمة، وأبرزها مشكلة السّور المدمجة، حيث تُظهر الخطوط غير المنتظمة أنّ عدداً من الآيات ذات السياقات المختلفة قد تمّ تحويلها إلى سورة واحدة.

مأثورات السيرة

لكلّ الشّعوب ذاكرة، لكنّ هذه الذاكرة تكون ثابتة بشكل خاصّ في المجتمعات الشفوية التي لا تملك الكلمة المكتوبة لتسجيل أحداث الماضي وأطرافه الفاعلة. إنهم يتذكّرون أشياء مهمّة أو مذهلة، الوفيّات لا الولادات، معجزات الطبيعة أو الإنجازات. لكنّ سجلّات الذاكرة لا تحمل أيّ تواريخ: وقعت الأحداث «منذ زمن بعيد» أو «أثناء المجاعة» أو «في عام الطّوفان».

كيف تذكّر المسلمون محمّداً؟

نحن على يقين من أنّ المسلمين كانت لديهم ذكريات عن محمّد. بالنسبة إلى كثير منهم بدأت هذه الذكريات بظهور محمّد إلى الوعي الجمعي في مكّة، وهو يعظ قريشاً ويدعوهم إلى الدّين الجديد، ثمّ في المدينة، حيث أصبح معه أكثر قوّة مع تعاظم

سلطته ومكانته تدريجيّاً. وكان أتباعه قد تذكّروا أقواله، أو بالأحرى أقوال الله التي كرّروها وحفظوها. لكن ربّما كان تذكّر أحداث حياة محمّد، مثل أحداث حياة عيسى، محدّداً بطبيعة موته، تلك الذّكري قد وُلدت عندما ماتت الحقيقة. ثمّ تضمين ذكريات حياة عيسى وأقواله في رواية بعد وقت قصير جداً من وفاته، عندما بدأ أتباعه في الوعظ بـ«بشارة عيسى»، التي كانت في حقيقتها «البشارة بخصوص عيسى». أمّا بالنسبة إلى المسلمين، فإنّ «البشرى» لم تكن بشرى محمّد، بل القرآن الذي يستوي نفسه «بشرى» في الآية 89 من سورة النحل: [وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ] و«بشرى» هي بالتحديد «البشارة». إنّ ذكريات محمّد نفسه، من خطابه العاديّ، وأفعاله في المدينة قد طفت من خارج القرآن وانتشرت، خفية وبشكل تدريجيّ، في الأوساط الإسلامية.

من الصّعب جدّاً أن نعرف على وجه التّحديد متى بدأ تدوين تلك الذّكريات الشخصية للرّجل وكذلك كلامه؛ لأنّ هناك فارقاً زمنياً بحوالي قرن أو أكثر بين القرآن وأولى تدوينات المسلمين المحفوظة. من السّهل التّخمين بالأسباب. لقد استخدم المسلمون العرب الأمّيون رعاياهم الجدد المتعلّمين في سوريا ومصر والعراق ككتبة وحافظي سجلّات -بل وسمحو لهم بالاحتفاظ بالسجلّات بلغاتهم المحليّة- في حين أنّ النّخبة المسلمة، التي فضّلت العيش في المراكز العربيّة فقط وليس وسط خصومها الأجانب في المدن القديمة في الشّرق الأوسط، قد انخرطت في نشاط أكثر إغراء يتمثّل في الغزو وأخذ الجزية. لقد استغرق العرب المسلمون قرناً من الزّمان لتعلّم الكتابة بسهولة، وربّما وقتاً أطول حتّى يحولوا خطّهم الأوّل إلى أداة سهلة للكتابة.

ابن إسحاق

ظهر كتاب «المغازي» لابن إسحاق (ت 768م) سنة 750م تقريباً. لم تصلنا النسخة الأصليّة من الكتاب، لكن من الواضح أنّ العمل لم يهتمّ بسيرة محدّد فقط بل، ومن منظور إسلاميّ، هو «تاريخ عالميّ» واسع النّطاق. يبدو أنّ الأصل يحتوي على ثلاثة أقسام؛ الأوّل، «كتاب المبتدأ»، بدأ حرفيّاً بأخبار الخليقة، ثمّ تنقل عبر

تاريخ الأنبياء، البيهقي والعربي، إلى حيث كان يعتقد أنّ التاريخ العربي قد بدأ. لقد حفظ لنا الطبري (ت 923م) جانباً كبيراً منه ضمّنه في تاريخه. وقد بدأ هذا القسم الأوّل، وفقاً لما يتماشى مع البيهقي وبالتأكيد بمساعدة اليهود و/أو المسيحيين، كمحاولة لإتمام التاريخ المقدّس الكامن وراء السور المكتبة في القرآن، حيث ورد ذكر الأنبياء تجسّداً للطابع الوعظي والأخلاقي للقرآن.

أمّا القسم الثاني، «كتاب المبعث»، فيبدأ بلمحة عامّة عن بداية تاريخ جنوب الجزيرة العربيّة -هناك صيغة أخرى قد تكون بدأت، كما تاريخ الطبري الفارسيّ، بالتاريخ المبكر لإيران- ومادّة هذا القسم ربّما وصلتنا بسهولة من الحوليات السلطانيّة لواحده أو لأخرى من تلك المجتمعات المتعلّمة. ومن ثمّ ينتقل إلى «كتاب المغازي»، قلب المشروع الإسلامي الذي يبدأ مع «هجرة» محمّد من مكّة إلى المدينة، ويتمحور حول المغازي التي قادها محمّد، والتي وسّعت المستوطنات العربيّة.

وكما أشرنا إلى ذلك، فإنّ النسخة الأصليّة من عمل ابن إسحاق مفقودة. ربّما تمّ بالفعل سحبها ونُسخ تداولها -في العالم الإسلامي في العصور الوسطى، ما يعني أنّها توقّفت عن الظهور علناً و/أو تمّ إعادة نسخها -بصيغة ابن هشام (ت 833م) والتي سُمّيت بـ«سيرة رسول الله»، وهذه هي المرّة الأولى التي يظهر فيها مثل هذا العنوان في هذا السياق. وسواء تمّ تحريرها أم لا، فقد أصبحت مادّة ابن إسحاق ومنهجها في كتابته لسيرة النبيّ، وبسرعة المعالجة الرّسميّة، لحياة النبي وزمانه، ومن الممكن رؤية عمله في صيغ أقلّ تبايناً عند مؤرّخين آخرين.

المأثور من الشّيرة

عندما يتعلّق الأمر بالكشف عن الكيفيّة التي نظّم بها المكيّون والمجتمعات العربيّة الأخرى في تلك الفترة ذكرياتهم من أجل استحضارها، وتبليغها، وشرحها، نجد أنفسنا في مجال صعب. هناك القليل من الأدبيات السابقة التي يمكن الاسترشاد بها، ولكن يبدو أنّ الذاكرة الجماعيّة لتلك المجتمعات العربيّة ما قبل التّكوين قد حُفِظت في شكل أنساب قبليّة، والتي تتعلّق كلّها بالذاكرة القبليّة وروابط القرابة، وكذلك في شكل

القصص التي يبدو أنّ هدفها الأساسي كان التسلية والإرشاد بدلاً من مجرد استحضار للماضي؛ وأخيراً، الغارات التي تخلّد ذكرى انتصارات القبيلة وشجاعاتها خلال معاركها مع جيرانها. يبدو أنّ هذا الشكل الأخير كان من أصل بدويّ ومن المحتمل أن يكون قد حُفِظ أكثر في بيئات حضرية، حيث يعاود سكّان المدن الحنين إلى ماضيهم غير البعيد ليتفاخروا به. أمّا العرب المستقرّون مثل أولئك الذين يعيشون في مكّة والمدينة، فلم تكن الغارات جزءاً مهمّاً من حياتهم.

إذا كان هذا التقييم صحيحاً، فإنّ الشكل الأدبي العربي لما سُمّي بالسيرة يجب أن يكون إبداعاً لاحقاً تمّ تجميعه معاً في المقام الأول من تلك العناصر الأولية الأخرى والأكثر قِدماً للذاكرة الحيّة. يبدو الأمر كذلك في الصورة الرمزية لهذا النوع من الكتابة، وهو سيرة محمد نفسه، حيث لم يكن هناك اهتمام كبير بعلم الأنساب؛ لأنّه لم يكن مهمّاً بالحياة القبلية في حدّ ذاتها⁽¹³⁾. ومع ذلك، تظهر القصص والمغازي بشكل كبير في السيرة. أمّا تلك القصص، فتتعلّق حياة النّبيّ في مكّة عندما لم يكن هناك أيّ نشاط للغارات. وأمّا المغازي، فتبدأ من الغزوة الأولى، غزوة الغنيمّة في بدر سنة 624 ميلادية وما بعدها إلى وفاة محمد. قد يكون من السهل التذكير بالتسلسل أو ترتيب بعثات محمد خارج المدينة، ولكن بالنسبة إلى المسألة المكيّة وكذلك الحوادث المعزولة في المدينة، فقد استخدم صناع سيرة محمد الأولى القرآن، حيث حاولوا ربط آياته بأحداث، سواء كانت حقيقة أو مُتخيّلة، من حياة النّبيّ، وبعد ذلك تمّ سرد ذكريات الأحداث وربطها بعضها مع بعض بهذا الخيط الهزيل.

يؤكد تيار معاصر من الدّراسات غير الإسلامية بأنّ السيرة هي نتاج بيئة متأخرة كثيراً عن بيئة النّبيّ -بدأت مسيرة ابن إسحاق في المدينة، لكنّها انتهت في بغداد عاصمة الخلافة- ويبدو هذا ممكناً جدّاً. كان العرب المسلمون في العراق في أواخر القرن الثامن محاطين بشعوب على دراية برواية السيرة، ومن بينهم المسيحيّون، الذين لا يزالون قطعاً وثيقي الصّلة بغالبية السكّان، والذين استندوا في إيمانهم إلى مثل هذه الروايات حول السّير؛ أي الأناجيل. من الصّعب أن نتصوّر أنّ النخبة المسلمة

الجديدة، التي أظهرت أنها على دراية بالفلسفة والعلوم اليونانية، لم تتأثر أيضاً بتلك النصوص المسيحية الرمزية لتشكيل مشروعها الجديد المُتمثل في كتابة السيرة.

سيرة ابن هشام

تعكس كتابة ابن هشام للتاريخ الملحمي لابن إسحاق ردود فعل المؤرخين تجاه نشأة سرد لأصول الإسلام، والذي طغت عليه بالفعل الأساطير والأكاذيب. ومثل المؤرخين الآخرين، فقد حصل ابن هشام على تعليم تقليدي؛ أي إنه تخصص في النقل الدقيق لمأثورات أو أقوال النبي. لم يقتصر الأمر على أنه اختصر سرد ابن إسحاق الأصلي واختزله في سيرة للنبي بحجم أكبر وأكثر تركيزاً، ولكنه استعمل وشرطاً حاداً للتخلص من الكثير من مادة السيرة. لقد قام بحذف كثير من الأشعار، وكذلك ما بدا له على أنه إقحامات يهودية أو مسيحية جاءت ممن اعتنقوا الإسلام حديثاً. وفي السياق نفسه، كان يعارض رواية القصص، على الرغم من أنه كان من الصعب حذف كل هذه العناصر، لا سيما تلك التي تتعلق بسيرة محمد في مكة. ولتصحيح ذلك، حاول ربط أحداث تلك السيرة بأكبر قدر ممكن من معطيات القرآن. وكان لابن هشام هدف مختلف تماماً، لا علاقة له بالتاريخ: أراد أن تكون السيرة نموذجاً يُحتذى به، ولذلك قام بحذف ما اعتبره لا يتناسب مع شخص رسول الله⁽¹⁴⁾. هذا، إذن، هو أصل السيرة الأساسي الذي يجب على المؤرخ الذي جاء في عصور متأخرة أن يرتكز عليه ويعمل في إطاره، سيرة ابن إسحاق بصيغة ابن هشام، وكل ما أمكن الحصول عليه من أصل السيرة مستخلص من الشذرات والمختصرات المُضمّنة في كتابات اللاحقين⁽¹⁵⁾.

ما بعد ابن هشام

هؤلاء الكتاب اللاحقون هم بشكل أساسي الواقدي (ت 823)، وابن سعد (ت 843)، وأخيراً، وبشكل أبرز الطبري (ت 923). لقد ألف الواقدي، مستعيناً بابن إسحاق، كتاب المغازي الذي يكشف لنا بكل وضوح عما كان يشبه النواة الأصلية لسيرة محمد⁽¹⁶⁾. وبعده كتب ابن سعد كذلك في السيرة مركّزاً هو أيضاً على مادة ابن

إسحاق، فكان كتابه الطلقات نوعاً من قاموس في تراجم الأعلام، والذي لم يرتبه أبدياً، ولكن على الطلقات بدءاً بصحابة محمد والتابعين إلى زمن تدوين مصنفه. وقد نهل من هذا المصنف المحدثون والفقهاء والمفسرون وكل من اهتم بما أثير عن النبي. أما الطبري فقد ألف كتاباً ضخماً، وهو عبارة عن تسلسل كرونولوجي عبر تاريخ الإسلام بخلفيته الفارسية -وهي نفس خلفية الطبري- حتى عصره. تمثل سيرة النبي مرحلة طويلة ومثيرة في هذا التسلسل الزمني. لقد اعتمد الطبري بشكل كبير على ابن إسحاق، وما هو مفيد لنا أن النسخة التي اعتمدها الطبري مغايرة عن تلك التي كانت لدى ابن هشام.

البخاري والأحاديث النبوية

مع البخاري (ت 870)، آخر مراجعنا، وهو مؤلف، أو بطريقة أفضل، مدون المجموعة الشهيرة من الأحاديث النبوية المسماة «الصحيح»، نكون قد خرجنا من تأليف السيرة من وجهة نظر تاريخية وأدخلناها في مجال فقهي. إن التشريع الإسلامي هو تحديداً تشريع مستوحى من التشريعات السابقة؛ ومع ذلك، فإنه لم يقطع معها بل أثبتتها. أساس كل التشريع الإسلامي هو القرآن، ولكن حيشما يكون القرآن صامتاً أو غير محدّد، فإن التشريع يلجأ أولاً وبشكل أساسي إلى سنة النبي. وهذه السنة تتمحور أساساً حول أحداث أو أشخاص. هذه هي «الأحاديث النبوية» الشهيرة وذاتعة الصيت، وهي مقتطفات تجسّد الأقوال أو الأفعال المنسوبة إلى محمد والتي تشهد عليها سلسلة متصلة من الأسانيد تعود إلى شهود عيان على سيرة النبي. بدأ تجميع هذه الأحاديث النبوية وفرزها في القرن التاسع، وهو موضوع سنعود إليه، وكتاب البخاري هو أشهر كتب الحديث، حيث تُعتبر جميع الأحاديث الواردة فيه صحيحة.

صحيح البخاري كتاب ألفه فقيه لفائدة فقهاء يستنبطون تشريعاتهم من الأحاديث المضمّنة فيه. وكان ترتيب الأحاديث النبوية يخضع في كل مرة إلى الغرض الذي من أجله سيقت تلك الأحاديث؛ وذلك لتسهيل الرجوع إليها، ولكن العمل لا يقتصر على الفقه فقط بل يفتح بطريقة تثير اهتمام المؤرّخ أيضاً. يحمل الفصل الأول عنوان «كيف

كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ. ولكن بعد خمسة أحاديث حول كيفية نزول الوحي على محمد، يبدأ الحديث عن مناقب الصحابة، حتى وإن لم يُفرد البخاري فصلاً لذلك لكن يبدو وكأنه فصل قائم بذاته. هؤلاء الصحابة هم بالطبع شهود عيان على سيرة محمد ويتم التذكير تكراراً بمناقبتهم لإثبات صدق شهادتهم، ثم يلي ذلك مباشرة تسعة وعشرون باباً تغلفي، وفق ترتيب زمني، أحداثاً في حياة محمد. لم تُسرد تلك الأحاديث بشكل مستمر - فالأحاديث النبوية ظلت منفصلة بعضها عن بعض - ولكن ما أثر عليها بشكل واضح هو اهتمام المؤرخ بالأحداث والتسلسل الزمني على حساب حاجة الفقيه للأحكام المماثلة السابقة.

عدم رضى المؤرخين الغربيين

إذا كانت مادة سيرة ابن إسحاق والنسخة الكلاسيكية لمغازي الواقدي موثوقاً بها، فلا تها تعتمد بالتأكيد على ما حفظته ذاكرة معاصري محمد⁽¹⁷⁾. يبدو الشك في ذلك المحفوظ صعباً، ولكن مشكلتنا تكمن في معرفة ما إذا كان ذلك مضمناً في المادة التي نتناولها. ولحل هذه المشكلة يجب أن نتساءل عن كيفية وأسباب انتشار هذه المادة في الثلاثة أو الثلاثة أجيال ونصف بين محمد وابن إسحاق. يمكن أن نرى مسارين عامين لذلك الانتشار، أولاً: مسار الأحاديث النبوية، حيث أمكن لهذه المادة أن تنتقل بطريقة الكتابة أو المشافهة وبدوافع تشريعية أو تاريخية، وثانياً: مسار القصص التي تم تناقلها شفهاً في الأجيال الأولى للإسلام.

تحملنا الإمكانية الأولى إلى واحدة من المجالات الأكثر أهمية وأشدّها جدلاً في التاريخ الإسلامي. يتعلّق الجزء الأكبر من الأحاديث النبوية المحفوظة بالمسائل التشريعية، والتي يمكن الاستشهاد بها كحجة قطعية. ومثال ذلك، معظم تلك الأحاديث التي تمّ جمعها في صحيح البخاري. لقد تمّ تصنيفها على أنها «صحيحة» وذلك لأنّ المسلمين في القرن التاسع بدأوا يشككون في صحة العديد من هذه الأحاديث، فأخضعوها إلى فحص دقيق. وركزوا في ذلك على سلسلة الأسانيد الواردة على رأس كلّ حديث، كما حرصوا على نزاهة كلّ راوٍ ومصادقته.

لقد أعيد النظر من جديد في الأحاديث من قبل العلماء الغربيين في القرن التاسع عشر، وخلصوا بعد التمهيد إلى أنّ الأحاديث النبوية موضوعة في عدد كبير منها؛ وذلك لخدمة أهداف سياسية أو طائفية أو لدعم ما لم يكن في الواقع أكثر من تقليد لنشريات محلّية. في البداية تعلق الاستقصاء بالأحاديث التشريعية، ولكن في الجزء الأول من القرن العشرين امتدّ ليشمل الأحاديث التاريخية، وهو مادة سيرة ابن إسحاق، فكانت النتائج كذلك سلبية. لا يزال تيار قويّ في معظم الدراسات الغربية، بما في ذلك الدراسات التاريخية، يشكّك في الأحاديث. وفي نظر هؤلاء المشكّكين، فإنّ الأحاديث النبوية قد تمّ تداولها شفهيّاً لمُدّة قرن ونصف بعد وفاة محمد، وبذلك شهدت تحولات جوهرية خلال تلك الفترة. إذا كانت مادة السيرة هي الأحاديث، كما يعتقد دائماً، فإنّها كتاريخ مشكوك في مصداقيتها.

قصص وهب بن منبه

إذا كانت الأحاديث تثير شكوك المؤرّخ، فالأمر ذاته ينسحب على عنصر آخر من السيرة ألا وهو القصص. إنّ ما يقلق المؤرّخ هو الإمكانية غير المستبعدة في أن يكون جميع ما حُفظ من سيرة محمد مدينياً إلى فنّ السرد القصصي أكثر بكثير من أيّ ذاكرة تاريخية حقيقية. وفي هذا يُعَدّ وهب بن منبه (ت 728م أو 732م) شخصية بالغة الأهمية. وكانت عائلته، وهي من أصل فارسيّ، تسكن منذ فترة طويلة في اليمن، ووهب كذلك، وهو مسلم بالولادة، كان يعدّ من المختصّين في المسائل اليهودية -المسيحية- وقد اعتمدت مصادره في ذلك على اثنين من اليهود كانا قد اعتنقا الإسلام وتقاطعت حياتهما مع حياة النّبّي. كتب وألقى دروساً عن تاريخ الأنبياء وتاريخ جنوب الجزيرة العربية، ويحتلّ هذان الموضوعان مكانة مهمّة في عمل ابن إسحاق، وله كتاب مفقود «كتاب المغازي»، وهو السابق، إن لم يكن المصدر، لمؤلفات كلّ من ابن إسحاق والواقدي حول هذا الموضوع.

لاحقاً، سارع الرواة الأكثر وعياً إلى النّأي بأنفسهم عن وهب؛ لأنّه لم يكن محدثاً، ولا ناقلًا للحديث بالدقّة العالية المطلوبة، بل كان راوياً لأخبار غلب عليها

طابع القصص الشعبي الخرافي، وقد قام، شأنه شأن آخرين من جماعته، بتوسيع نطاق القرآن من خلال تقديم سياقات متمعة ومعقولة في حياة محمد لهذا التنزيل أو ذاك. فما هو معقول ليس بالضرورة، صحيحاً، كما وضّحته مجموعة متنوّعة من المأثورات شبه اللامحدودة في أي لحظة من حياة محمد. لدينا مقتطفات من إحدى نسخ وهب للتاريخ الإسلامي المبكر، لكن من المحتمل أن يكون لدى كلّ من ابن إسحاق والواقدي نسخ كاملة أخرى من قصص الأنبياء وقصص محمد، واستخدماها، وهو احتمال يلقي بظلال من الشك العميق على صحّة ما نقرأه في هذين المؤلفين الآخرين.

ما يتعلق بالسيرة

وهكذا، فإنّ السّير النبويّة الموجودة تمثّل مشكلة منهجية حقيقية لأيّ شخص يحاول إعادة بناء سيرة نبي الإسلام. من الصعب إنكار أنّ بعض المواد الموجودة في تلك السّير تستند إلى حقائق تاريخيّة، كما أنّه من غير المستبعد أنّ تكون الذّكريات الدّقيقة قد انتقلت شفهيّاً على مدى ثلاثة أو حتّى أربعة أجيال. ولكن ما يدعونا إلى التّفكّر هو التّالي: من الذي نقلها وما الغرض من ذلك؟ لا يمكن أن يتحوّل أهل الجدل والقصاص إلى مؤرّخين جيّدين، حتّى -أو كما اتّضح على وجه الخصوص- عندما تُنرد رواياتهم بسلسلة طويلة ومذهلة من الأسانيد. سنعود إلى هذه المشاكل في سياق إعادة تشكيلنا لسيرة محمد، ولكن منذ البداية، علينا أن نفهم أنّ القرآن هو أفضل دليل لدينا.

لكن ليس القرآن هو الدّليل الوحيد الذي بين أيدينا. لقد حاول جميع كتاب سيرة محمد المعاصرين الجمع بين المصدرين الموصوفين آنفاً، القرآن والمصادر السّردية. إنّ مأثورات السيرة، بصرف النّظر عن الشكّ في مقاصدها، وعدم الإقناع في منهجيتها، وانعدام اليقين في تفاصيلها، فقد استُخدمت لتوفير إطار كرونولوجي -أو على الأقلّ متعاقب- يتمّ على أساسه ترتيب كلّ يمكن استخراجه من موادّ القرآن. يمكن توثيق بعض هذا الإطار من التلميحات الشحيحة في القرآن، ولكن دائماً ما يكون لهذا علاقة بسيرة محمد في المدينة. أمّا عن الفترة المكيّة من حياته، ودعوته إلى

التَّبَوُّة، وظروف خطابه المبكّر، وظهور معارضين له وردّ فعله تجاههم، والصعوبات التي تعرّض إليها، والتي أدّت في النهاية إلى هجرته إلى المدينة، فإنّ القرآن لا يعطينا سوى قليل من الإرشادات أو قد لا يعطينا شيئاً من ذلك في كثير من الأحيان. وههنا إذن، في فترة التشكّل الحاسم لسيرة محدّد ودعوته ومنشأ الإسلام الوليد، حيث يجب على المؤرّخ أن يواجه مسألة الموثوقية التاريخية لمصادر السيرة الأساسيّة وما يضيفه التقليد الإسلامي بعدها، تماماً كما يفعل مع العهد الجديد.

قدماء علماء الإسلام (آباء الإسلام)

إلى جانب السّير المؤسّسة لمحمد يوجد بحر من الموادّ الضعيفة والمضلّلة يشار إليها ببساطة باسم «المأثور الإسلامي»، وهي عبارة تتكرّر كثيراً في هذه الصّفحات. ما يشير إليه المصطلح الجامع هو الكمّ الهائل من الكتابات عن محمد وعن القرآن التي وصلتنا منذ سنة 750 ميلاديّة وما تلاها. وهو يمثل، في الحقيقة، المؤلّفين الذين يُطلق عليهم في المسيحيّة «آباء الكنيسة». يُعتدّ أنّ هذا المصطلح المسيحي «آباء الكنيسة» والسلطة المرتبطة بمُمثّليه قد انتهيا مع يُوحنا الدّمّشقي (ت 754م) في الشّرق وغريغوريوس الكبير (ت 604م) في الغرب، لكنّ قدماء علماء الإسلام (آباء الإسلام) مسألة مختلفة. يتجسّد المأثور عن محمد والقرآن، مثل نظيره المسيحيّ، في الأعمال الأدبية الكاملة مثل كاتب السيرة ابن هشام (ت 813م)، والمؤرّخ الطبري (ت 923م)، والمُفسّر مقاتل بن سليمان (ت 767م)، والمُحدّث البخاري (ت 870م)، لكنّ الكثير منه نشأ، كما رأينا، في تلك التَّنَبُّ الصّغيرة من الموادّ التي هي الحديث، والتي كان يعتقد أنّها تنقل أقوال السّلف الموثوق بها، وما كان يسمّيه المسلمون بـ«السّلف» يمكن أن نطلق عليه «الآباء الرّسل»⁽¹⁸⁾. على الرّغم من إدراج العديد من الأحاديث التّبويّة في الأعمال التي ذكرناها آنفاً، فعالباً ما استمرّ تداول الكثير منها شفهيّاً، في شكل مأثورات فردية وبعد ذلك ظهرت كأقوال جديدة وموثوق بها للتّبي وكتابه، إلى أن جاء السيوطي (ت 1505)، ذلك الموسوعي المصري بمؤلّفاته الضخمة -أخبر أحد طلابه أنّه حفظ مائة ألف حديث- والذي يشكّل في الحقيقة نهايات آباء الإسلام⁽¹⁹⁾.

أفكار ثانوية: العهد الجديد والقرآن

يعمل العهد الجديد في إطار معرفي مختلف عن الذي يعمل فيه القرآن. يتعامل المؤرخ العقلاني مع القرآن انطلاقاً من مبدأ التحري والتحقيق؛ فالصوت الذي يسمعه من خلال النص المنزل هو بالأساس صوت محمد. إن المسلمين الذين تكفلوا بنقل النص المنزل، وربما أوائل المؤمنين الذين وضعوا القرآن كنص، لم يكونوا يؤمنون بشيء كهذا. لقد سمعوا صوت الله كله بشكل فوري. قد تكون الأصوات صدرت على لسان محمد، ولكنه كان يتلفظ بها فقط ولم يتكرها.

أما في حالة عيسى، فإن المؤرخ، سواء كان مسيحياً أم لا، يدرك منذ البداية أنه يتعامل مع نصوص كتبها أناس بشر، تظهر أسماؤهم بالفعل على رأس النصوص التي تشكّل العهد الجديد، وهذا ما لا نجده بالتأكيد على رأس القرآن. يقوم مبدأ التحري والتحقيق على أن النصوص، ولا سيما الأناجيل، تروي تعاليم (ونصف أفعال) شخص بشري آخر، ألا وهو يسوع الناصري. يضيف المسيحي مباشرة أن عيسى نفسه كان أيضاً ابن الله. وبالتالي، فإن ما كان يخرج من شفثه هو كلام الله المتقول، ولكن الأمر لم يكن كذلك. إن كلام الرب الذي سمعه موسى ونقله من سيناء أو كلام الله الذي تلفظ به محمد في مكة والمدينة قد كان كلام الله، وإن ما خرج من شفثي عيسى كان خطاباً ثورياً جديداً، كلام إنسان-إله، صوتاً بشرياً بجاذبية المقدس.

الفصل الثالث

نقد المأثور: بلوغ سنّ النّضج

إنّ مسارات حياة عيسى ومحمّد كُنِّيَّين، والتي اضطلعت في كلتا الحالتين برسالة دينيّة تعظ النّاس وترشدهم، قد بدأت في أوائل منتصف عُمر كلا الرّجلين، عيسى عندما كان في سنّ الثلاثين تقريباً (لوقا 3: 23) وكذلك محمّد، من المحتمل أن يكون في نفس السنّ، على الرّغم من أنّ التّقليد الإسلامي يجعله، بدون سبب وجيه، في سنّ الأربعين. وفي مرحلة ما من مراحل نبوّتهم، بدأ عدد من المعاصرين لهما يولون اهتماماً بما يقوله أنصار كلّ من عيسى ومحمّد، ومنذ ذلك الحين فصاعداً أصبح لدينا مآثورات ثابتة لكلّ منهما. ولكنّ المؤسّسين لمآثور السيرة المسيحيّة والإسلاميّة لم يكونوا راغبين في المرور بصمت على كلّ ما حدث سابقاً في حياة كلا الرّجلين. فقامت الأناجيل المسيحيّة والنسخ الإسلاميّة للسيرة، بملء تلك السّنوات الثلاثين من حياة عيسى ومحمّد بطريقة من شأنها أن تصلح حال المؤمنين وترشدهم. تلك المقدّمات من فصول السيرة التي تغطّي مولد عيسى ومحمّد والسّنوات المبكّرة غير المعهودة من حياتهم، هي موضوع هذا الفصل، وهي تقدّم كذلك فرصة لتوضيح شيء من الطّريقة بالغة الأهميّة التي تمّ استخدامها في محاولة لفصل «تاريخيّة» عيسى أو محمّد عن حجم الأسطورة والخرافة والبناء اللاهوتي والأفكار البسيطة التي تحيط بكلّ منهما.

سرديات طفولة عيسى

يبدأ كلٌّ من إنجيل مرقس ويوحنا، بالإضافة إلى مصدر الأقوال Q - ومن ثمَّ جميع مصادرنا السردية المستقلة - سيرة عيسى بارتباط عيسى مع يوحنا المعمدان، وبشكل أكثر تحديداً، بمعموديته على يد يوحنا. يصف متى ولوقا أيضاً معمودية عيسى، ولكن لم تبدأ أناجيلهما من هناك؛ فلكلٍّ واحد منها سرد مطوّل (متى 1: 2-23؛ لوقا 1: 5-52) عن حمل وولادة يسوع، وبشكل مختصر سنواته الأولى (وحتى عن يوحنا المعمدان عند لوقا). وقد تضمّن كلٌّ منهما أيضاً سلسلة نسب عيسى التي تهدف إلى تقديم شجرة عائلته. النقطة المطروحة هنا هي أنّ عيسى ينحدر من داود، وأنَّ كلَّ سلسلة نسب تمرّ عبر هذا النموذج الأولي للملك المسياني؛ إذ تنحدر السلسلة التي ذكرها متى (1: 1-16) من إبراهيم إلى يوسف، زوج أمّ عيسى. أما سلسلة لوقا (3: 23-38)، فإنّها تصعد من يوسف إلى آدم.

إنّ هذه الفصول التي لا توجد إلّا في متى ولوقا، والتي تختلف إحداها عن الأخرى، تشكّل ما يسمّى روايات اللقولة، وهي تثير مباشرة الشكوك حول مصداقيتها وسلامة الأناجيل. نلاحظ في البداية أنّ كلَّ سلسلة من سلالاتي نسب عيسى تختلف كثيراً عن الأخرى في العديد من التفاصيل، منذ نقاط بدايتها القريبة (مریم بالنسبة لمتّى، ويوسف بالنسبة إلى لوقا)، إلى نقاط نهايتها (إبراهيم بالنسبة إلى متى، وآدم، أو حتى الله نفسه، بالنسبة إلى لوقا)، ومع وجود تباينات كثيرة بينهما. قد لا يكون هذا الأمر مهمّاً كثيراً عند المسيحيين، طالما أنّ الهدف كان، في كلتا الحالتين، لاهوتياً أكثر منه تاريخياً. ولكن لفتت تلك الاختلافات انتباه المؤرّخين. نحن نعرف الكثير عن سلالة الأنساب غير الموثّقة، وما هو متداول بشأنها أنّها غير دقيقة لما بعد ثلاثة أجيال، على الرّغم من أنّه في هذه الحالة، لم يتمكّن متى ولوقا، أو من ساعدهما في التدوين، من الاتفاق حتّى على جدّ عيسى لأبيه.

بصمات محزّري الأناجيل

إنّ الأناجيل، مهما نظرنا إليها حتّى من حيث شكلها المادّي، فهي ليست كلّها

قطعة واحدة. يكشف تقليد المخطوطات القديمة بوضوح أنّ يدًا أو أيادي، قد أضافت فيما بعد ملحقاتاً للإنجيل مرقس (16: 9-19) ويوحنا (21) لتعزيز، وبشكل كاف، الدليل عن القبر الفارغ وقيام عيسى من بين الأموات، وهي العناصر التي يبدو أنّها اكتسبت أهمية جديدة منذ كتابة النسخ الأصلية.

هناك أمثلة أخرى واضحة إلى حدّ ما لإضافات تحريرية لاحقة إلى الأناجيل، مثل التعليق الوارد بين قوسين في مرقس (7: 3-4) الذي يشرح فيه للقارئ العادة الفريسيّة واليهوديّة غير المألوفة لغسل اليدين، ثمّ هناك الخاتمة التحريرية أو بالأحرى الجريئة التي أُضيفت في ملاحظات عيسى حول الطهارة الداخلية مقابل الطهارة الخارجية (مرقس 7: 19)، التي بيّنت أنّ عيسى قد أعلن بذلك أنّ جميع الأطعمة طاهرة. ويتعيّن أيضاً التوضيح القويّ في يوحنا (4: 2) بأنّ عيسى قد عمّد أبداً، ولقد ورد هذا مباشرة بعد تأكيد نفس الإنجيل بوضوح أنّ على أنّ يسوع كان يُعمّد. أخيراً، هناك سلسلة من الإشارات الداخلية التي تشير إلى أنّ مقاطع كاملة قد تمّ إدراجها في النصّ في وقت لاحق.

ومن شبه المؤكّد أن يكون هذا هو الحال مع ما يسمّى روايات الطفولة؛ أي الروايات التي تصوّر مفهوم معجزة عيسى وولادته المحاطة بالخوارق، والتي نجدها في الفصول الأولى من إنجيل متى ولوقا. لم تواجه الكنيسة أبداً مشاكل مع هذه المقاطع - نحن نعلم ذلك؛ لأنّها لم تُنقّذ أبداً في المخطوطات القديمة - ومن الواضح أنّها أساس الاحتفال المسيحيّ بعيد الميلاد. لكنّ الدّراسات الحديثة، حتّى الأكثر تقليديّة، لديها شكوكها حول ما إذا كانت روايتا الطفولة هاتان في الفصول الافتتاحيّة من إنجيلي متى ولوقا جزءاً من البشارة الأصليّة ليسوع المسيح، وهو ما نشكّ فيه نحن أيضاً.

عيسى بيت لحم

إنّ أسباب الشكّ في صحّة روايات سيرة عيسى قبل أن يبدأ خدمته العامة، كلّها نابعة من داخل الإنجيليّين وهي، بشكل عامّ، انحياز المشروع وتفكّك طريقة إنجازه. تعني كلمة «مُنحاز» أنّ النصّ تُحرّكه دوافع أو أجندة غير معترف بها. هنا في كلتا

روايَتِي الطَّفولة، كان الهدف الأول غير المعترف به هو إثبات أنَّ عيسى، الذي يُشار إليه في مكان آخر حصرياً باسم «يسوع الناصري»، كان في الواقع «يسوع بيت لحم»؛ أي إنه وُلد في قرية داود الأصليَّة ومن ثمَّ سليل حقيقيٍّ من سلالة ذاك الملك المسماني. في الواقع، يخبرنا إنجيل يوحنا بأنَّ ادِّعاء ذلك النَّسب المسماني لعيسى قد أحدث شقاقاً واشتدَّاءً؛ وذلك لأنَّه لم يكن بالتحديد من بيت لحم (7: 41-42؛ راجع 1: 45-46، «هل يمكن أن يأتي أيَّ خير من النَّاصرة؟»).

ولتحقيق هذا الهدف غير البديهيِّ، يجب على كلِّ مؤلِّف أن يلجأ إلى وسائل غير عاديَّة. يفتح متى روايته مؤكِّداً أنَّ يوسف ومريم يعيشان بالفعل في بيت لحم، حيث وُلد يسوع (2: 1)، ثمَّ عليه كذلك أن يلجأ إلى سلسلة من الأحلام أوحى بها ملاك الربِّ إلى يوسف كي يرحل بالأسرة أولاً إلى مصر، ثم، بعد المقام في ذلك البلد، يعود إلى النَّاصرة في الجليل، ويستقرَّ هناك؛ لأنَّه «سمع أنَّ أريخيلوس خَلَف والده هيرودس كملك على يهودا (و) أنَّه خاف أن يذهب إلى هناك» (2: 22).

يبدو أنَّ لوقا يقرُّ بأنَّ النَّاصرة كانت بالفعل الموطن الأصلي لمريم ويوسف، وكذلك مشكلة رحيلهما من هناك إلى بيت لحم، حيث سيولد يسوع. وللقيام بذلك، فإنَّ لوقا يُجهد نفسه في حقائق من الواقع *realia* بالغة الغرابة. يبدأ: «في تلك الأيام، أصدر الإمبراطور أوغسطس مرسوماً لإجراء تعداد سكاني في جميع أنحاء العالم الروماني. كان هذا هو التَّسجيل الأوَّل من نوعه. وحدث عندما كان كوبرينوس حاكماً لسوريا. كلَّ شخص شقَّ طريقه إلى بلده لكي يُسجَّل» (لوقا 2: 1-3). من المفترض أن تشير عبارة «في تلك الأيام» إلى ما قبل موت هيرودس أو حوالي ذلك في عام 4 قبل الميلاد. ولكن سواء كان ذلك قبل أو بعد، فإنَّ التَّاريخ الروماني، الذي جعل كيرينوس حاكماً لسوريا الرومانية في 6 بعد الميلاد، عندما تمَّ ضمَّ يهودا إلى الإمبراطورية الرومانية، لم يعرف أيَّ تعداد على مستوى الإمبراطوريَّة، وبالتأكيد لا يعرف شيئاً عن إجراءات التَّسجيل غير المألوفة المتمثِّلة في جعل فرد يعود إلى مسقط رأسه. ولكن على الرَّغم من غياب أيِّ أدلَّة على ذلك، فمن الصَّعب تصديق أنَّ المحرر

الذي صاغ هذه المقالة، والذي عاش بلا شك في الإمبراطورية الرومانية، كان سيخترع بشكل سافر تعداداً على مستوى الإمبراطورية يمكن مباشرة من اعتبار أي شخص لا يزال على قيد الحياة على أنه لم يوجد أبداً. من المرجح أن يكون، سواء هو أو نحن، قد أساء فهم العلامة التاريخية المقصودة.

تجدد الإشارة مرة أخرى، إلى أنه خارج هاتين الروايتين، لا يوجد في العهد الجديد أي تحديد بأن عيسى ينحدر من بيت لحم، ولم يُذكر ذلك حتى من قبل متى ولوقا، اللذين كان من المفترض أن يقدموا هذه المعلومات منذ البداية. وبشكل أعم، ومن كل ما نعرفه عن العالم القديم، وفي غياب كل السجلات الأثرية والوثائقية، يبدو أن الاهتمام الرسمي بالرضع أو الأطفال كان ضئيلاً جداً؛ ولم تُلفت الأنظار إليهم علناً إلا عندما أصبحوا شخصيات عمومية، كما حدث مع عيسى عندما خرج من مياه نهر الأردن بعد معموديته على يد يوحنا. يمكننا الاعتقاد بأن سجل سيرة عيسى يبدأ من ذاك المكان، تماماً كما هو الحال في وثيقة Q وفي إنجيل مرقس ويوحنا. عندما تظهر روايات الأطفال في الأدب القديم، فإنها تُصور دائماً الرضيع أو الطفل، وهو يُبرز كل ما سيجعله مشهوراً فيما بعد. وعلى سبيل المثال، فقد تم وصف هرقل بأنه يخنق الثعابين في مهبه. هنا يفعل عيسى أفضل من الآخرين: إنه ميلاد المسيح.

كيف نتعرّف على عيسى؟

ولكن لم يكن الأمر مجرد نقل عيسى، حسب جميع الأدلة الأخرى، من قريته الأصلية في الناصرة -يشار إليه دائماً باسم «يسوع الناصري»- وليس «يسوع بيت لحم»- إلى بيت لحم، المدينة الداودية وبالتالي المسيحية. هناك دافع آخر، ربما أقل وضوحاً، يلعب دوراً في روايات الطفولة، وهو أن عيسى لم يصبح المسيح؛ وهو استنتاج يمكن استخلاصه بسهولة من قراءة الأناجيل الأخرى، أو حتى من متى ولوقا بعد روايات الطفولة. وفي جميع هذه الروايات الأخرى، تلقى عيسى اعتماده المسياني مباشرة بعد معمودية يوحنا المعروفة، عندما يؤكّد صوت سماوي أنه بالفعل ابن الله. ستؤجل روايات الطفولة تلك اللحظة إلى ولادة عيسى، عندما تعلن الملائكة عن

مكانته الإلهية ويُعترف بها بشكل أو بآخر من قبل هيرودس، ومن قبل المجوس القادمين من الشرق ومن قبل الرعاة في حقول بيت لحم⁽¹⁾. إنها، في الواقع، «الحظة ظهور يسوع»، عيد ظهوره (الفطاس) الذي يحتفل به المسيحيون الشرقيون في موكب عظيم في 6 يناير بدلاً من ولادته في 25 ديسمبر⁽²⁾.

الحمل العذري

هناك دوافع قوية أخرى مثبتة في صلب روايتي الطفولة. يطرح كلٌّ منها فكرة الحمل العذري لعيسى؛ أي التأكيد أنه لم يكن ثمة علاقة جنسية بين رجل وامرأة⁽³⁾. يتفق الجميع على أنه وُلد بالتأكيد من مريم، تلك الفتاة العذراء خطيبة يوسف. نكتشف في كلنا الروايتين أنها حامل: ففي متى، يجري إعلام يوسف بالخبر، أما في لوقا فإن مريم تتلقى الخبر بنفسها عن طريق ملاك. حدث ذلك «بالروح القدس» بحسب متى (1: 20). أما لوقا فيبدو أكثر وضوحاً إلى حد ما. يقول الملاك لمريم: «الروح القدس يحلّ عليك، وقوة العليّ تظللُك» (1: 35).

هذا تحوّل غير عاديّ للأحداث، غير عادي ليس فقط بسبب طبيعته المعجزة ولكن أيضاً لأنه لم يذكر في أيّ مكان آخر في الأناجيل أو في بولس مفهوم العذرية لولادة عيسى أو حتى التلميح إلى ذلك. يبدو أنّ مصادرنا الأولى، وكذلك الكتابات الحاخامية اللاحقة، تشير إلى أنّ أبوة عيسى، الذي يُدعى بشكل ملحوظ «ابن مريم» (مرقس 6: 3)، كانت معضلة، أو على الأقل غير عادية. إنّ الدافع المحتمل للتفسيرات المتوقّرة في روايات الطفولة، يظهر في متى مباشرة بعد إخبارنا بهذا الحمل المعجزة. «لقد حدث كلّ هذا ليتّم ما قاله الربّ عن طريق الأنبياء» (1: 22). إنّ التّي المعني هو إشعياء (7: 7) وتبدأ التّبوة، المسيانية على ما يبدو، بما يلي: «تحبل عذراء (فتاة صغيرة) وتلد ابناً...» سواء قرأ أتباع يسوع الأوائل كلمة «عذراء» أو «فتاة صغيرة» في نسختهم اليونانية من إشعياء فليس هذا صلب الموضوع؛ لأنّ أيّاً من الكلمتين يناسب مريم في تلك المرحلة. اللافات للتّظر أنّهم فهموا ذلك على أنه يعني أنّها حملت وهي عذراء، وأنّها بقيت عذراء بعد الحمل.

تثير قراءة الأناجيل لإشعياء نقطة مثيرة للاهتمام حول كيفية فهم اليهود المعاصرين لبيلهم -إنّ مخطوطات البحر الميت لها أهمية كبرى هنا- ولكن ما يلائم غرضنا أكثر هو احتمال أن تكون النبوة الببليّة هنا -وغالباً في كافة الأناجيل- وخاصة في إنجيل متى، هي المُحرّك -أو بالأحرى المسبّب- للأحداث في سيرة عيسى. ولتوضيح حدث ما، فقد تمّ فعلاً، التّدخّر بتحقيق النبوة في خمس مناسبات مختلفة في روايات الطفولة لمتى. إنّ القصص التي تظهر في روايات الطفولة لمتى، من حمل عيسى المعجز إلى بحث هيرودس عن المولود الجديد وذبحه لجميع الأطفال الذكور دون سنّ الثانية في بيت لحم -وهو حدث لم يترك أيّ أثر في تاريخ جوزيفوس المفصّل للغاية لحكم هيرودس أو في أيّ مصدر آخر؛ وإلى المجوس/المنجمين «من الشرق» الذين يتعقّبون نجماً جديداً إلى بيت لحم. وأخيراً، إلى هروب يوسف وماري مع مولودهما الجديد إلى مصر، يجب أن يكون قد تمّ تداولها كلّها مبكراً وعلى نطاق واسع في الأوساط المسيحيّة، وقد قام متى أو محرّره بدمج هذه القصص في قصّة واحدة مفكّكة إلى حدّ ما تمّ تجميعها معاً بصيغة «لقد حدث كلّ هذا ليتّم ما قاله الرّبّ عن طريق الأنبياء».

تمثّل روايات الطفولة في لوقا وجهة نظر مختلفة قليلاً؛ فبينما كان يوسف هو المحرّك الرّئيس للأحداث في متى، فإنّ مريم هي الفاعل في لوقا. في الواقع، تبدأ صياغة لوقا بمعالجة طويلة وظرفيّة (1: 5-80) للحمل (المعجزة أو يكاد)، ليوحنا المعمدان، من قبل الكاهن المسنّ زكريّا وزوجته إليزابيث المرأة العاقر المسنّة، والتي انحدرت أيضاً من بيت كهنوتي وكانت، كما ذكر لنا، ابنة عمّ مريم. وعندما تزور مريم الحامل إليزابيث الحامل الآن، يقفز يوحنا المعمدان في بطن أمّه سعيداً تقديراً لرّبّه. تبقى مريم مع ابن عمّها لمدة ثلاثة أشهر ثمّ تعود إلى بيتها، ويختتم هذا الجزء من روايات الطفولة بسرد لختان المعمدان.

المهد

يملاً سرد لوقا الخاصّ بميلاد عيسى وسنّاته الأولى، الفصل الثّاني بأكمله من ذلك الإنجيل. يتمّ إبلاغ مريم (والقارئ) في وقت سابق بحملها الوشيك من قبل ملاك

(1: 26-38) -في متى، يَعلم يوسف (والقارئ) بأنها حامل بالفعل- ويحدث الآن التعداد السَّكَّاني الذي يفرض على يوسف ومريم أن يأخذا الطريق إلى بيت لحم. «أثناء وجودهم هناك، حان الوقت لكي تنجب طفلها، وأنجبت ابناً هو بكرها. لَقَّتْه في قماط ووضعت في مذود؛ إذ لم يكن لهما موضع في المضافة» (لوقا 2: 7). أما متى، الذي يقضي وقتاً طويلاً في شرح حمل مريم، فليس فيه أيّ من هذه التفاصيل. يقول ببساطة، «ولد يسوع في بيت لحم اليهودية في أيام هيرودس الملك» (2: 1). يختتم هذا الجزء من سرد لوقا بقصة إخبار الملائكة الرعاة المحليين بالولادة وتمجيدها من السماء للمسيح الوليد (2: 8-18).

في الهيكل

يلي ذلك في لوقا ذكر موجز لختان عيسى وتسميته (2: 21) وسرد أطول إلى حدّ ما لطقسَين آخرين من طقوس الهيكل يبدو أنّ المؤلف قد جعلهما متزامنين، التطهير المفروض على الأم بعد الولادة (12: 2-4) -يقول النصّ «تطهيرهم» كما لو أنّ الراوي اعتقد خطأً أنّه ينبغي على مريم ويوسف الخضوع للتطهير- والطقوس التقليدية لإعادة شراء أول ذكرٍ إسرائيلي وُلد في الهيكل (2: 22-24؛ راجع 13: 1-2، 13). هناك خلط آخر بين القربان المنصوص عليه لتطهير الأم وخلاص الذَّكر: ينقل لوقا السَّابق، وهما يمامتان أو حمامتان، إلى اللاحق.

يؤدّي سرد هذه الطقوس إلى قصّتين إضافيتين للاعتراف، يقع كلّ منهما في حرم الهيكل. إحداهما لرجل اسمه سمعان، شخصية كاريزمية -«الرَّوح القدس كان عليه»- وقد قيل له من الأعلى إنّهُ سيعيش ليرى مسيح الربّ، الذي يراه الآن في الطفل يسوع. يباركه سمعان مترنماً، «هذا هو، نور يجلب الوحي للأمم ويمجّد شعبك إسرائيل» (2: 32)، ثمّ يتحدّث مباشرة إلى مريم، «ها إنّ هذا الطفل مقدّر له أن يكون علامة مرفوضة. وأنت أيضاً تُطعن في القلب» (2: 34). تدخل شخصية أخرى في السرد، شخصية حتّا، أرملة مسنة -في الرَّابع والثمانين من عمرها- وهي «نبية» (2: 36)، قضت سنوات طويلة لا تفارق الهيكل تتعبّد ليل نهار. هي أيضاً تعرّفت على الرّضيع

بوصفه الطفل الذي «كان الجميع ينتظرونه لتحرير أورشليم»، ثم عاد يوسف ومريم مع عيسى إلى الجليل، وإلى «مدينتهما في الناصرة»، حيث «نما الصبي وأصبح كبيراً وقوياً ومليئاً بالحكمة» (2: 39-40).

حفل البلوغ

إنّ الفصل الأخير من روايات الطفولة للوقا هو قطعة مفكّكة عن عيسى البالغ من العمر اثني عشر عاماً. لقد ترك بطريق الخطأ في أورشليم، عندما كان يوسف ومريم يزوران المدينة للاحتفال بعيد الفصح. عادوا ليجدوه في الهيكل وقد دخل في نقاش مع الحكماء هناك والذين كانوا مذهولين من فهمه وأجوبيته. يسأل والدبّه القلقين: «ألا تعلمان أنّه كان ينبغي أن أكون في منزل أبي؟» (2: 49) ينتهي السرد بعودة عيسى إلى الناصرة، بينما «كانت أمّه تحفظ بكلّ هذه الأشياء في قلبها».

يوذّ المؤرّخ أن يعرف، بطبيعة الحال، من أين نشأت هذه القصص الحميمة لطفولة عيسى وصباه. ربّما تكون المذبحة الإجرامية التي قام بها هيرودس والمجوس حكايات شعبية تستند إلى عدم معرفتنا بالحوادث الحقيقية، لكنّ أحلام يوسف وذكرياته الأكثر حميمة قد أنتّ بالطبع من مريم ومن نسخة لوقا، حيث كانت مريم أكثر حضوراً من يوسف، والتي يشير فيها بوضوح إلى أنّها كانت والدة عيسى، على خلاف دورها الذي لم يكن مهماً في الأنجيل. لقد قدّم لوقا على الأقلّ بعض الذكريات؛ لأنّ «مريم احتفظت بكلّ هذه الأشياء وتأملت فيها» (لوقا 2: 19، 51).

عائلة عيسى

لعيسى عائلة في روايات الطفولة، أمّ، مريم أو ماري، وزوجها يوسف، الذي لم يكن، حسب ما تمّ تأكيده، والد عيسى. كان يوسف نجّاراً في الناصرة⁽⁴⁾، لكنّه اختفى فعلياً من الأنجيل بعد روايات الطفولة. فسّر التقليد المسيحيّ هذا الغياب بالتخصيص على أنّه مات قبل أن يبدأ عيسى حياته العامة، وكان ذلك في حوالي الثلاثين من عمره. وفقاً للإنجيل الأوّلي ليعقوب، كان يوسف بالفعل أرملاً مسناً -وهكذا تمّ تصويره دائماً في الفنّ المسيحي، رجلاً مسناً وغالباً ما يكون منعزلاً قليلاً- عندما تمّ

اختياره عن طريقة القرعة للزواج من مريم المعبود العذراء البالغة من العمر اثني عشر عاماً. هناك عمل آخر أبوكريفا، متأخر نسبياً، هو تاريخ يوسف النجار، وكان كالعادة أكثر وضوحاً. مات يوسف، عن عمر يناهز 111 عاماً، في 18 أو 19 بعد الميلاد، عندما كان عيسى قد بلغ من العمر اثنين وعشرين أو ثلاثة وعشرين عاماً. لذلك، فإن يوسف العجوز ليس فقط ضمانة لاستمرار عذرية مريم. إنه أيضاً، وفقاً لتقليد ما بعد الإنجيلي، الأب، في زواج سابق، لأولئك الأفراد الذين يُطلق عليهم في الأناجيل «إخوة وأخوات» يسوع (متى 13: 44)، وبالتالي يمكن حماية عذرية مريم قبل، وأثناء، وحتى بعد ولادة عيسى.

نشأ عيسى كنجار، أو ربّما بشكل أدقّ، كعامل خشب (tekton)، وعلى الأرجح ابناً لشخص آخر له المهنة نفسها، وبذلك لم ينشأ في طبقة القرويين من مزارعي الكفاف، ولكن كان أقرب إلى ما يمكن أن نعتبره طبقة وسطى لعدد قليل من التجار والحرفيين، على الرغم من أنه في مجتمع مختلف طبقيّاً عن مجتمعنا اختلافاً تامّاً. لقد كان فعلاً يتحدث الآرامية، وليس مستبعداً أنه كان يعرف بعض العبرية (تعلّمها في الكنيس المحلي)، وقليلاً من اليونانية، وربّما بعض المفردات من العامية اللاتينية. هناك احتمالات قويّة -الأدلة المباشرة غير مؤكّدة- أن يكون يسوع الناصري متعلّماً. لا يزال تعليم الكتابات المقدّسة ونقلها في تلك الفترة مكتسباً شفهياً إلى حدّ كبير ولكن لم يكن الحال ذاته تماماً في إسرائيل الشّهيرة بتدنيها، كما أنّ الإمام عيسى السهل بالكتابات المقدّسة وبلاغتها الواضحة يشير إلى شيء أكثر عمقاً من السماع. ومع ذلك، لم يكن عضواً في النخبة المتعلّمة، «الكتبية» (grammateis) الذين يظهرون كثيراً في الأناجيل، وبالتأكيد ليس من الكهنوت، وهم الطائفة المتوارثة التي كانت لا تزال تسيطر على كلّ من الهيكل والتوراة في أيّام عيسى.

النساء في سيرة عيسى

يتمّ ذكر النساء الآن على صفحات الأناجيل. لقد كنّ دائماً حاضرات في السرد على الرغم من أنه لم يتمّ ملاحظة وجودهنّ والتّفكّر في ذلك إلّا مؤخراً جداً. تظهر النساء في

جميع مراحل خدمة عيسى المتنوّعة في الجليل كجزء من نظام داعم له (لوقا 8 : 1-3) وموضوع لاهتمامه الرّعوي الخاصّ به (مرقس 1 : 29-31، 5 : 21-24، إلخ...). قد يُنظر إلى بعض منهجٍ على أنّه تلاميذ (لوقا 10 : 38-42). تبدو مجمل العلاقات الوثيقة والمتحرّرة من جميع قيود المجتمع المألوفة مميّزة إلى حدّ ما في ذلك الزّمان وذاك المكان. إنّ الأمر الأكثر غرابة من ذلك كلّهُ هو أنّ النّساء كنّ الشّهود الأساسيّين على قبر يسوع الفارغ (مرقس 16 : 1 وما يليه) وفي إحدى الحالات، كانت امرأة، مريم المجدليّة، أوّل من ظهر لها يسوع قائماً من بين الأموات (يوحنا 20، 14-18).

يبدو عيسى مرتاح النفس مع النّساء، حتّى في أكثر الظروف حرّجاً (متّى 15 : 22-28؛ يوحنا 4 : 4-7 : 30)⁽⁵⁾، رغم عدم وجود دليل مباشر على علاقته الرسميّة بهنّ. لم يتمّ ذكر أيّ زوجة على الإطلاق، بشكل مباشر أو غير مباشر، ومع ذلك، يجب التذكير بأنّنا لم نعلم بأنّ الرّسول بطرس كان متزوّجاً إلّا من التلميحات العرّضيّة -عندما يشفي عيسى حماته (مرقس 1 : 30-31)-. ومع ذلك لم يعلّق أحد على حقيقة أنّ عيسى لم يكن متزوّجاً. يبدو أنّ الأمر يتوقّف هنا. ومع ذلك، كان لحركة عيسى توظيف متزايد الأهميّة في العزوبة، ولذا كان هناك إصرار مستمرّ من داخل التقليد المسيحي على أنّ عيسى نفسه كان أعزب⁽⁶⁾. وهذا ممكن في مجتمع يهود الهيكل الثّاني، حيث لم تكن العزوبة أمراً نادر الحدوث، وقد يكون ذلك محتملاً، نظراً لعدم وجود آية أدلّة تشير إلى عكس ذلك.

افكار لاحقة، فرص سانحة للتحرير

إنّ الأناجيل الإزائيّة غنيّة بالفرص السانحة للتحرير. يعرض لنا الاستخدام الواضح لمرقس من قِبَل متّى ولوقا الكتابَ الإنجيليّين أثناء التحرير؛ إذ بين أدينا مصدرهم في مرقس ويمكننا تقييم ما قام به كلّ منهم مع ذلك المصدر. ربّما كان ذاك الطّرف السّعيد هو الذي أثار خطوة أخرى لإعادة بناء مصدر ثانٍ استخدمه متّى ولوقا، وهو مصدر الأقوال Q. ولكن في هذه الحالة يتعيّن علينا أن نتخيّل المصدر: كما رأينا، فإنّ مصدر الأقوال Q هو إعادة بناء أخرى لما حرّر من نُسخ متّى ولوقا. نحن هنا، نشعر

بخيبة أمل من عدم تصوّرنا بأنّ إعادة بناء مرقس كان فقط على أساس ما تركت من أثر في الإنجيلين اللَّاحِقَيْن. ومع ذلك، فإنّ ما يخفّف حيرتنا إلى حدّ ما هو الاقتناع بأنّ المصدر Q كان مجرد مجموعة من الأقوال، حيث تكمن مقاصد النصّ، كما هو الحال في القرآن، في الأقوال نفسها وليس في سياق تشكّلها⁽⁷⁾.

ليست هذه أيضاً نهاية الحكاية. فالجزء الثاني، سفر أعمال الرّسل، الذي يُنسب إلى لوقا، (انظر 1: 1-2)، يقدّم لنا السِّياقَ الدَّقِيقَ الذي كتب فيه إنجيله، ليس بالضبط متى أو أين - يمكننا تحديد زمان ومكان كتابته بما أنّ نهاية الإنجيل تذكر وصول بولس إلى روما في بداية ستّينات القرن الأوّل الميلادي - ولكن ماذا كان يعتقد بشأن يسوع الناصري ولماذا؟ تمّت كتابة سرد لوقا لما حدث في الفترة من 29 إلى 30 بعد الميلاد في ضوء الأحداث الحاسمة التي وقعت بين 30 و60 بعد الميلاد. وربّما تمّت كتابة إنجيله فعليّاً حوالي 80-90، كما يعتقد الكثيرون، ولكن على عكس ما هو متداول في سفر أعمال الرّسل، فليس لدينا أيّ فكرة عن مدى علم لوقا بتلك الأحداث اللاحقة، مثل التمرد اليهوديّ، أو عن رأيه فيها.

يمثّل إنجيل يوحنا نوعاً مختلفاً من الفرص السّانحة للتّحرير. واضحة هي الأدلّة ومقنعة كذلك بأنّ يوحنا كان يعمل على مجموعة من أقوال يسوع لا تختلف عمّا هو موجود في مرقس Q بالإضافة إلى مجموعة من معجزات عيسى، أو «آيات» (semeia)، كما يسمّيها يوحنا بشكل مميّز (2: 11). ليس هناك أمل كبير في العثور على الشّكل الأصلي لأيّ من هذه الوثائق أو إعادة بنائها، خاصّة وأنّ يد محرّر إنجيل يوحنا كانت ثقيلة بشكل لافت، كما يتّضح من خلال تحويله لتعاليم يسوع الماثورة بشكل شبه مؤكّد إلى خطابات مطوّلة. ولكن مجرد وجود «مصدر الآيات»، مثل وجود Q، يخبرنا شيئاً عن أتباع يسوع الأوائل. إنّ كيفية جمعها على هذا التّحوّل تُظهر أنّ معجزات عيسى كانت لها أهميّة خاصّة تميّزها، وأنّها كانت، مثل «الآيات» التي تملأ الرّوايات القرآنيّة للأنبياء (بمن فيهم يسوع!)، شكلاً من أشكال المصادقة، وبصورة أكثر وضوحاً، مصادقة نبويّة.

«إنجيل الطفولة في الإسلام»

عندما تنتقل من الأناجيل إلى مأثور السيرة حول ولادة محمد وسنواته الأولى، نجد أنفسنا في زمان ومكان مختلفين، أواخر القرن السادس في غرب شبه الجزيرة العربية، ولكن في مشهد سرديّ مماثل للغاية مليء بالعديد من الزخارف ذاتها المعروضة في روايات طفولة عيسى. ولكن وفيما يمكننا تعقب العديد من هذه الموضوعات الأخيرة في نصوصها الأولى المقدسة، فإننا نقف صامتين أمام مثيلاتها في السيرة. لقد اختفت الخلفية الفولكلورية للسيرة (والقرآن!) في طيات «البربرية»، الجاهلية كما سماها المسلمون. ولم يتبق لنا سوى الأماكن المألوفة التي شاع ذكرها في سير القديسين (الهاجيوغرافيا).

مولد محمد بن عبد الله

يبدأ تقليد سيرة محمد بموضوع مألوف، «البُشرى» القادمة من الأعلى، وتُبلغت بها آمنة والدة النبي، مع احتراز بسيط من المؤلف:

يُزعم في القصص الشعبية -والله وحده يعلم الحقيقة- أنّ آمنة بنت وهب، والدة رسول الله، كانت تقول عندما كانت حاملاً برسول الله إنّ صوتاً قال لها: «هل شعرت بأنك قد حملت بسيد هذه الأمة ونبيها؟ وقولي إذا ولدته: أعينه بالواحد من كل شرّ حاسد ثم سميّه محمّداً». ورأت حين حملت به أنّه خرج منها نور رأت منه قصور بصرى من أرض الشام. بعد ذلك بوقت قصير، توفي عبد الله، والد الرسول، بينما كانت والدة لا تزال حاملاً⁽⁸⁾.

وهكذا يخرج والد محمد بسرعة من التاريخ. وفي رواية أخرى: كان عبد الله والد الرسول ينشق منه نور، ما جعل النساء الأخريات يعرضن أنفسهنّ عليه ولكنّ ذاك النور الباهر انتقل إلى آمنة فانطفأ بمجرد أن ضاجعها عبد الله.

ولد رسول الله يوم الإثنين عام الفيل لاثنتي عشرة مصّت من شهر ربيع الأول، وقيل إنّهُ وُلِدَ في الدار التي تُعرَف بِدارِ ابنِ يوسف، وقيل: إنّ رسول الله كانَ وهبها لِعَقِيلِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، فلم تزل في يدِ عَقِيلٍ حتّى تُوفِّي، فباعها ولدهُ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ يُوسُفَ، أجي

الْحَجَّاجِ بْنِ يُوسُفَ، فَبَنَى دَارَهُ الَّتِي يُقَالُ لَهَا دَارُ ابْنِ يُوسُفَ،
وَأَدْخَلَ ذَلِكَ الْبَيْتَ فِي الدَّارِ، حَتَّى أَخْرَجَتْهُ الْخَيْرَانُ فَجَعَلَتْهُ
مَسْجِدًا يُصَلَّى فِيهِ (69-70).

إنَّ ما يُلفتُ الانتباه في هذه الرواية هو ذلك الاهتمام الواضح -أو النزاع بشأن؟-
قطعة من العقار للحجاج، الرَّجل المسلم القوي الذي أخذ تمرّداً في مَكَّة في 691م-
692م، والذي أصبح فيما بعد والياً على الحجاز. إنَّ جزءاً كبيراً من السيرة مُخصَّص
لتحديد الحقوق والامتيازات والممتلكات لجيل لاحق من المسلمين.

أصحاب الفيل

كان التَّاريخ بـ«عام الفيل» طريقة مألوفة لتحديد حدث ما. إنَّ كلَّ حدث آخر
استثنائي أو مميّز موصول بهذا الحدث التاريخي قد وقع ترسيخه في الذاكرة الجماعية.
يُستشهد بعام الفيل على وجه الخصوص؛ لأنّه قد تمّت الإشارة إليه في إحدى
التلميحات التاريخية القليلة جداً للقرآن: «ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل؟ ألم
يجعل كيدهم في تضليل؟ وأرسل عليهم طيراً أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل،
فجعلهم كعصف مأكول» (سورة الفيل). يقول المؤرّخون المسلمون إنَّ الإشارة كانت
إلى الهجوم على مَكَّة من قبل جيش يمنيّ كان من بين أسلحته فيل حرب. وكان يقود
ذاك الجيش رجل يُدعى أبرهة، نائب ملك الحبشة في اليمن، وهو شخصيّة تاريخيّة
يمكن التحقّق منها، فهو مسيحيّ متديّن كان له حفدٌ دفينٌ على مَكَّة الوثنيّة.

يعرض ابن إسحاق المشهد. ومن الواضح أنّنا الآن أمام قاصرٍ ممتنع:

«فلما أصبح أبرهة، تهيّأ لدخول مَكَّة، وهيّا فيله، وعبّا جيشه،
وكان اسم الفيل محموداً وأبرهة مجمع لهدم البيت، ثمّ الانصراف
إلى اليمن، فلما وجّهوا الفيل إلى مَكَّة، أقبل نفيل بن حبيب، حتّى
قام إلى جنب الفيل، ثمّ أخذ بأذنه فقال له: ابرك محمود، وارجع
راشداً من حيث جئت، فإنّك في بلد الله الحرام، ثمّ أرسل أذنه،

فبرك الفيل. وخرج نفيل بن حبيب يشتدّ، حتّى أصدع في الجبل. وضربوا الفيل ليقوم فأبى، فضربوا في رأسه بالطبرزين ليقوم فأبى، فأدخلوا محاجن لهم في مرقاه، فبزغوه بها ليقوم، فأبى، فوجهوه راجعاً إلى اليمن، فقام يهرول ووجهوه إلى الشّام، ففعل مثل ذلك، ووجهوه إلى المشرق، ففعل مثل ذلك، ووجهوه إلى مكّة فبرك» (25-27).

ثم ربط ابن إسحاق وبأسهاب كبير، ما حدث بعد ذلك، بالحدث غير المحدّد الموصوف في سورة الفيل:

«وأرسل الله عليهم طيراً من البحر، أمثال الخطاطيف والبلسان، مع كلّ طائر منها ثلاثة أحجار: حجر في منقاره، وحجران في رجليه، أمثال الحمص والعدس، لا تصيب منهم أحداً إلّا هلك، وليس كلّهم أصابت. وخرجوا هاربين يبتدرون الطريق التي جاؤوا منها، ويسألون عن نفيل بن حبيب ليدلّهم على الطريق إلى اليمن... فخرجوا يتساقطون بكلّ طريق، ويهلكون بكلّ مهلك على كلّ سهل، وأصيب أبرهة في جسده، وخرجوا به معهم يسقط أنملة أنملة، كلّما سقطت منه أنملة أتبعته منه مدّة تمّت قيحاً ودماً، حتّى قدموا به صنعاء وهو مثل فرخ الطائر فما مات حتّى انصدع صدره عن قلبه فيما يزعمون».

ثمّ وفي ملاحظة أخيرة تكاد تكون هامشيّة، يقدّم ابن إسحاق ما قد يكون حدث بالفعل في تلك الحملة.

«قال ابن إسحاق: حدّثني يعقوب بن عتبة، أنّه حدّث: أنّ أوّل ما رُويت الحصبّة والجدرى بأرض العرب ذلك العام (عام الفيل)» (ص 27).

وهكذا، فإنَّ ولادة محمد قد حدثت في العام نفسه الذي، ومن أجل حماية بيته الحرام، كعبة مكَّة، هزم فيه الله بفضل مُعجزاته جيش أبرهة، سواء كان ذلك بالجدريّ أو بطيور قاتلة. لكن في أيّ عام؟ لم يكن المسلمون متأكّدين تماماً، لكنَّ الكثيرين حدّدوا زمن ذلك الحدث بأربعين عاماً قبل دعوة محمد للنّبوة في عام 610م، ممّا يجعل تاريخ ميلاد النّبويّ عام 570م. ومع ذلك، هناك نقش جنوب المنطقة العربيّة يصف الاشتباك العسكريّ بقيادة أبرهة شرق مكّة ويبدو أنّه ينتمي إلى نفس الحملة. يحمل ذلك النّش تاريخ تلك الفترة التي تعود إلى 552 بعد الميلاد، وهو ما يضع كلّاً من أبرهة وحمالاته العسكرية في وقت مبكّر جداً، حيث لا يمكن ربطهما بميلاد محمد.

سرد زمني غير واضح

إنَّ سرد ابن إسحاق الموثوق به، والذي يحدّد ولادة محمد في اليوم الثاني عشر من شهر ربيع الأول في «عام الفيل» قد كذّبه ليس فقط الأدلّة الماديّة، ولكن أيضاً المعلومات الأخرى التي نمتلكها عن سيرة النّبويّ. بادئ ذي بدء، لا تحدّد كلّ المصادر زمن ولادته في ما يسمّى بعام الفيل. ومحمد نفسه، مثله مثل معظم معاصريه، والأشخاص الذين عاشوا ظروفاً مماثلة لقرون عديدة بعد ذلك، لم تكن لديه أيّ فكرة عن تاريخ ولادته، وبالتالي عن عمره بالضبط عند الوفاة، وقد أعطى المؤرّخون أرقاماً مختلفة. فمعظم المصادر تجعله في ما بين ستّين وخمسة وستين عاماً عند وفاته، وهو سنّ متقدّمة جداً في تلك الثقافة، ويتعارض تماماً مع الانطباع الذي قدّمته المصادر عن صحته الجيدة، وعدم توقّع وفاته عندما حضره الموت.

وكما اتّضح، فإنَّ سنّ محمد المصرّح بها، لم تكن تتوقّف على ذاكرة صحابته الذين لم يكن لديهم أيّ وسيلة لمعرفة ذلك، ولكن وفق حساب يستند تماماً إلى مجموعة أخرى من الاعتبارات. لاحظ هذا التفسير النمطي لمؤرّخ متأخر:

«... عن ابن شهاب أنّ قريشاً كانت تعدّ قبل عهد رسول الله ﷺ

من زمن الفيل كانوا يعدّون بين الفيل وبين الفجّار أربعين سنة،
وكانوا يعدّون بين الفجّار وبين وفاة هشام بن المغيرة ستّ سنين،
وكانوا يعدّون بين وفاة هشام وبين بنیان الكعبة تسع سنين، وكانوا
يعدّون بين بنیان الكعبة وبين أن خرج رسول الله ﷺ إلى المدينة
خمس عشرة سنة؛ منها خمس سنين قبل أن ينزل عليه، ثمّ كان
العدد بعد» (تاريخ ابن عساکر، 1: 28).

لقد كان أحد العناصر غير التاريخية في الحساب هو الفكرة القائلة إنّ النّبّي كان
يجب أن يكون في سنّ الأربعين، السنّ المثالية لتلقّي وحیه الأوّل، وهناك عنصر آخر
أقلّ تداولاً في الاحتجاج به، هو أنّ محمّداً لم يكن قد بلغ سنّ المسؤولية، عندما
حضر حرب الفجّار. أدّت الحسابات اللاحقة إلى العديد من الحالات الشاذّة، مثل
إلزام خديجة أن تنجب من محمّد ثمانية أطفال بعد أن تجاوزت سنّ الأربعين، في
أرض، كما أُشير إلى ذلك، «حيث كانت هناك جدّات لهنّ من العمر 22 عاماً!».

في وقت لاحق، يبدو أنّ المصادر الإسلاميّة تعترف ضمناً بعدم صحّة أيّ من
المؤشّرات الكرونولوجيّة التي تمّ تداولها حول سيرة النّبّي في مكّة. لا بدّ أنّ تلك
المصادر، مثلنا، قد شعرت أنّ الأرضيّة التّاريخيّة لم تتوقّد إلّا عند هجرة محمّد إلى
المدينة، وكان ذاك التّاريخ، وليس كما قد نتوقّع، هو «التنزيل» الأوّل للقرآن، الذي
اختاروه كبداية عصر التّقويم الإسلامي، ومن تلك اللّحظة حتى وفاة محمّد، اتّفق
الجميع على أنّ تلك الفترة كانت عشر سنوات.

رؤى ومعجزات

إذا عدنا إلى رواية ابن إسحاق الملائمة عن سنوات محمّد الأولى، والتي أطلق
عليها «إنجيل الطفولة للإسلام»، نجدها مليئة، كما يبدو، بنفس المعجزات والرؤى
للمستقبل الموجودة في روايات الطفولة لمثي ولوقا:

«حدّثني صالح بن إبراهيم بن عبد الرّحمن بن عوف عن يحيى بن
عبد الله بن عبد الرّحمن بن سعد بن زرارة، قال حدّثني من شئت

من رجال قومي عن حسان بن ثابت، قال والله إني لغلام يافع ابن سبع سنين أو ابن ثمانين سنين أعقل كل ما سمعت إذ سمعت يهودياً، وهو على أطمه ييثرب يصرخ يا معشر يهود، فلما اجتمعوا إليه قالوا ويلك ما لك قال طلع نجم أحمد الذي يبعث به الليلة (69-70).

يشار لاحقاً إلى «أحمد» في الآية السادسة من سورة الصف، عندما طُلب من يسوع أن يقول لليهود: «وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ». أحمد هو «المُحَمَّد»، ويطابق في المعنى اسم محمد، وهنا تؤكد السيرة، مع تجسيد لا لبس فيه للنجم الإنجيلي فوق بيت لحم، التعريف الصحيح لأحمد - محمد.

يعود ابن إسحاق مرة أخرى إلى النقطة نفسها قبل بداية رسالة محمد:

قال ابن إسحاق: «وقد كان، فيما بلغني عما كان وضع عيسى بن مريم فيما جاءه من الله في الإنجيل لأهل الإنجيل من صفة رسول الله ﷺ، مما أثبتت يحُسن الحوار لهم، حين نسخ لهم الإنجيل عن عهد عيسى بن مريم عليه السلام في رسول الله ﷺ إليهم أنه قال: من أبغضني فقد أبغض الرب، ولولا أنني صنعت بحضرتهم صنائع لم يصنعها أحد قبلي، ما كانت لهم خطيئة، ولكن من الآن بطروا وظنوا أنهم يعزوني، وأيضاً للرب، ولكن لا بد من أن تتم الكلمة التي في التاموس: أنهم أبغضوني مجاناً؛ أي باطلاً. فلو قد جاء المنحَمَّ هذا الذي يُرسله الله إليكم من عند الرب، وروح القدس، هذا الذي من عند الرب خرج، فهو شهيد علي وأنتم أيضاً؛ لأنكم قديماً كنتم معي في هذا قلت لكم: لكيما لا تشكوا.

والمنحمن بالسريانية: محمّد، وهو بالرّومية: البرقّليطس» (103-104)⁽⁹⁾.

شقّ الصدر وتطهير القلب

لقد أوكلت رضاعة للمولود الجديد، لأمّ حاضنة هي حليلة السّعدية، وهي من قبيلة بني سعد بن بكر البدوية، وكانت فترة رضاعته إطاراً لبعض القصص الخارقة التي نشأت حول محمّد، والتي طرح فيها مزاعم النبوة القرآنيّة بشأن «أحمد» المستقبل:

قال ابن إسحاق: «وحدّثني ثور بن يزيد، عن بعض أهل العلم، ولا أحسبه إلّا عن خالد بن يزيد الكلاعي: أنّ نفرّاً من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا له: يا رسول الله، أخبرنا عن نفسك؟ قال: نعم، أنا دعوة أبي إبراهيم، وبشرى (أخي) عيسى، ورأت أمّي حين حملت بي أنّه خرج منها نور أضاء لها قصور الشّام، واسترضعت في بني سعد بن بكر، فبينما أنا مع أخ لي خلف بيوتنا نرعى بهمّاً لنا؛ إذ أتاني رجلان عليهما ثياب بيض بطست من ذهب مملوءة ثلجاً، ثم أخذاني فشقّا بطني، واستخرجا قلبي فشقّاه، فاستخرجا منه علقة سوداء فطرحاها، ثم غسلا قلبي وبطني بذلك الثّلج حتّى أنقياه، ثم قال أحدهما لصاحبه زنه بعشرة من أمّته، فوزنتني بهم فوزنتهم، ثم قال: زنه بمئة من أمّته، فوزنتني بهم فوزنتهم، ثم قال: زنه بألف من أمّته، فوزنتني بهم فوزنتهم؛ فقال: دعه عنك، فوالله لو وزنته بأمّته لوزنها» (ص 72).

نعتقد أنّنا نعرف من أين بدأت هذه القصة؛ إذ إنّ السيرة الكلاسيكيّة للنبّي قد بُنيت في جزء منها على الأقلّ من القرآن. لقد تمّ تضمين العديد من الحوادث في سيرة محمّد؛ وذلك للتفسير أو التوسّع في آيات ذلك الكتاب الذي وُجد وتُليّ قبل أن تتشكّل السّير. لا شك أنّ سورة الشرح هي الخلفية الحقيقيّة لهذه الحادثة، حيث يقول

الله في الآيات 1-3 من سورة الشرح: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وَدْرَكَ * الَّذِي أَتَقَضَى ظَهْرَكَ».

لا يقدم القرآن أي سياق لهذه الحادثة، ولكن مؤلفي سيرة محمد هم الذين اختلقوا لها ذاك السياق. إن الملائكة هم الذين قاموا بشق وتطهير صدر النبي روحياً، على الرغم من أن الوصف هنا هو وصف جسدي. يعتمد موضع الحدث في سيرة النبي على وجهة نظر لاهوتية. إن وضع هذا الحدث في زمن مبكر من سيرة محمد، يُظهر أن محمداً طاهر ونقي وغير مدنس؛ فهو يخلصه من كل شوائب الوثنية المكينة قبل دعوته. أما وضعه في زمن لاحق من السيرة، كما هو الحال في صيغ أخرى للقصة، مباشرة قبل قصة الإسراء والمعراج، فإنه يشير إلى تطهير الروح الذي يسبق انطلاقته إلى نبوة كاملة.

نبي عربي

يستمر سرد ابن إسحاق، وربما نكتشف مغزى إقامة الرضيع محمد بين البدو:

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: «وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لِأَصْحَابِهِ: أَنَا أَعَرَبُكُمْ، أَنَا قُرَيْشِي، وَاسْتَرْضِعْتُ فِي بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرٍ» (ص 72).

بعد مرور ثلاثين عاماً على وفاة محمد، أصبح من الشائع بالفعل أن ترسل النخبة العربية المسلمة أبناءها لتتربى بين البدو؛ أولئك العرب الأفحاح وأفضل الناطقين بالعربية في عيون المسلمين الجدد سكان الحضر. كانت إقامة محمد بين بني سعد تأكيداً واضحاً على أصالة النبي العربي.

يلي ذلك حادث مميز مثل سرد رواية الطفولة للوقا (2: 41-51) عن ترك يسوع في اورشليم. يبدأ ابن إسحاق سرد الحادث بشيء من الاحتراز:

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَزَعَمَ النَّاسُ فِيمَا يَتَحَدَّثُونَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ: أَنَّ أُمَّهُ السَّعْدِيَّةَ لَمَّا قَدِمَتْ بِهِ مَكَّةَ أَضَلَّهَا فِي النَّاسِ وَهِيَ مُقْبِلَةٌ بِهِ نَحْوَ أَهْلِهَا، فَالْتَمَسَتْهُ فَلَمْ تَجِدْهُ، فَأَتَتْ عَبْدَ الْمُطَّلِبِ، فَقَالَتْ لَهُ: إِنِّي قَدْ

قَدِمْتُ بِمُحَمَّدٍ هَذِهِ اللَّيْلَةَ. فَلَمَّا كُنْتُ بِأَعْلَى مَكَّةَ أَصْلَنِي، فَوَاللهَ مَا
أَذْرِي أَيْنَ هُوَ، فَقَامَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ عِنْدَ الْكَعْبَةِ يَدْعُو اللَّهَ أَنْ يَرِّدَهُ،
فَيَزْعُمُونَ أَنَّهُ وَجَدَهُ وَرَقَهُ بَيْنَ نَوَافِلِ بْنِ أُسَيْدٍ، وَرَجُلٌ آخَرُ مِنْ قُرَيْشٍ،
فَأَتَيْنَا بِهِ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ، فَقَالَا لَهُ: هَذَا ابْنُكَ وَجَدْنَاهُ بِأَعْلَى مَكَّةَ،
فَأَخَذَهُ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ، فَجَعَلَهُ عَلَى عُنُقِهِ وَهُوَ يَطْلُوفُ بِالْكَعْبَةِ يَدْعُوهُ
وَيَدْعُو لَهُ، ثُمَّ أُرْسِلَ بِهِ إِلَى أُمِّهِ أَمِيَّةَ (ص 72-73).

وتنتهي القصة بمشهد تعرف:

قال ابن إسحاق: وحدثني بعض أهل العلم: أَنَّ مِمَّا هَاجَ أُمُّهُ
السُّعْدِيَّةُ عَلَى رَدِّهِ إِلَى أُمِّهِ، مَعَ مَا ذَكَرَتْ لِأُمِّهِ مِمَّا أَخْبَرَتْهَا عَنْهُ، أَنَّ
نَفَرًا مِنَ الْحَبَشَةِ نَصَارَى، رَأَوْهُ مَعَهَا حِينَ رَجَعَتْ بِهِ بِعَدِّ إِطْلَامِهِ،
فَنَظَرُوا إِلَيْهِ وَسَلَّوْهَا عَنْهُ وَقَلَّبُوهُ، ثُمَّ قَالُوا لَهَا: لَنَأْخُذَنَّ هَذَا
الْغُلَامَ، فَلَنَذْهَبَنَّ بِهِ إِلَى مَلِكِنَا وَبَلَدِنَا، فَإِنَّ هَذَا غُلَامٌ كَانَتْ لَهُ شَأْنٌ
نَحْنُ نَعْرِفُ أَمْرَهُ، فَرَعَمَ الَّذِي حَدَّثَنِي أَنَّهَا لَمْ تَكُذِّ تَنْفَلِتْ بِهِ مِنْهُمْ
(ص 73).

مرحلة البلوغ في مكة

إذا كانت قصص «التعرف» التلميطية في روايات طفولة محمد تستلهم القليل من
الحقائق التاريخية، فيبدو أَنَّ هناك بعض النواة الواقعية مضمّنة في التوارد مثل ما
سيأتي، بالإضافة إلى الانشغال الملحوظ بتثبيت أو تأكيد الامتيازات والصلاحيات
الموجودة⁽¹⁰⁾:

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَعَ أُمِّهِ أَمِيَّةَ بِنْتِ وَهْبٍ.
وَجَدُو عَبْدَ الْمُطَّلِبِ بْنَ هَاشِمٍ فِي كَلَاءَةِ اللَّهِ وَحِفْظِهِ، يُنَبِّئُهُ اللَّهُ نَبَاتًا
حَسَنًا لِمَا يُرِيدُ بِهِ مِنْ كَرَامَتِهِ، فَلَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سِتَّ سِنِينَ،
تَوَفَّيَتْ أُمُّهُ أَمِيَّةُ بِنْتُ وَهْبٍ... فَلَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَمَانِي سِنِينَ

هَلَكَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ بْنُ هَاشِمٍ؛ وَذَلِكَ بَعْدَ الْفِيلِ بِشَمَانِي سِنِينَ... فَلَمَّا هَلَكَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ بْنُ هَاشِمٍ وَلِيَ زَمْزَمَ وَالسَّقَايَةَ عَلَيْهَا بَعْدَهُ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَهُوَ يَوْمِيذٍ مِنْ أَحَدِثِ إِخْوَتِهِ سِنًا، فَلَمَّ نَزَلَ إِلَيْهِ حَتَّى قَامَ الْإِسْلَامُ وَهِيَ يَدُوه. فَأَقْرَأَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَهُ عَلَى مَا مَضَى مِنْ وَلَائَتِهِ، فَهَيَّ إِلَى آلِ الْعَبَّاسِ، بِوَلَايَةِ الْعَبَّاسِ لِإِنَّا هَا، إِلَى هَذَا الْيَوْمِ... كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْدَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ مَعَ عَمِّ أَبِي طَالِبٍ، وَكَانَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ - فِيمَا يَزْعُمُونَ - يُوصِي بِوَعَمِّهَ أَبَا طَالِبٍ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ عَبْدَ اللَّهِ أَبَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَأَبَا طَالِبٍ أَخَوَانِ لِأَبٍ وَأُمٍّ... وَكَانَ أَبُو طَالِبٍ هُوَ الَّذِي يَلِي أَمْرَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بَعْدَ جَدِّهِ، فَكَانَ إِلَيْهِ وَمَعَهُ. (ص 73، 78-79).

بَحِيرَا

لقد رأينا سابقاً كيف تم التعرف على محمد والاعتراف به كرسول الله من قبل كل من اليهود، في لحظة ولادته، ولاحقاً من قبل بعض مسيحي الحبشة. حدث اعتراف مماثل في اجتماع في مكة مع كاهن وثني متجول، وبالفعل هناك فقرات مطوّلة في السيرة كُتبت لهذا الموضوع⁽¹¹⁾. ولكن وحسب كل الروايات، فإن أشهر كل هذه الحوادث وأكثرها تفصيلاً هو ذاك الحادث الذي قيل إنه وقع في فترة مراهقة محمد أثناء رحلة تجارية إلى بصرى الشام.

قال ابن إسحاق: «ثم إن أبا طالب خرج في ركب إلى الشام، فلما تهيأ للترحيل صب به رسول الله ﷺ فيما يزعمون؛ فَرَقَّ له أبو طالب وقال: والله لأخرجنّ به معي ولا يفارقني ولا أفارقه أبداً أو كما قال، فخرج به معه، فلما نزل الركب بصرى من أرض الشام وبها راهب يقال له: بحيرا في صومعة له، وكان إليه علم أهل النصرانية، ولم يزل في تلك الصومعة منذ قط راهب، إليه يصير

علمهم عن كتاب فيها فيما يزعمون، يتوارثونه كابراً عن كابر، فلما نزلوا ذلك العام ببھيرا، وكانوا كثيراً ما يمرّون به قبل ذلك فلا يكلمهم ولا يعرض لهم، حتّى كان ذلك العام، فلما نزلوا به قريباً من صومعته صنع لهم طعاماً كثيراً؛ وذلك فيما يزعمون عن شيء رآه وهو في صومعته، يزعمون أنّه رأى رسول الله ﷺ في الرّكب حين أقبلوا وغمامة تظّلّه من بين القوم، ثم أقبلوا فنزلوا في ظلّ شجرة قريباً منه، فنظر إلى الغمامة حتّى أظلت الشجرة وتهصّرت أغصان الشجرة على رسول الله ﷺ حتّى استظلّ تحتها، فلما رأى ذلك بھيرا نزل من صومعته وقد أمر بذلك الطعام فصنع، ثم أرسل إليهم: أتني قد صنعت لكم طعاماً يا معشر قريش، وأحبّ أن تحضروا كلّكم، صغيركم وكبيركم، وعبيدكم وحرّكم...».

فاجتمعوا إليه، وتخلّف رسول الله ﷺ من بين القوم لحدائث سنّه في رحال القوم، فلما نزل بھيرا في القوم لم ير الصّفة التي يعرف ويجد عنده، فقال: «يا معشر قريش، لا يتخلّفن أحد منكم عن طعامي!...» فقال رجل من قريش: «واللّات والعزّى إن كان للؤمأ بنا أن يتخلّف ابن عبد الله بن عبد المطلب عن طعام من بيننا»، ثمّ قام إليه فاحتضنه وأجلسه مع القوم.

فلما رآه بھيرا جعل يلحظه لحظاً شديداً وينظر إلى أشياء من جسده قد كان يجدها عنده من صفته، حتّى إذا فرغ القوم من طعامهم وتفرّقوا. فجعل يسأله عن أشياء من حاله من نومه وهيبته وأموره ويخبره رسول الله ﷺ، فيوافق ذلك ما عند بھيرا من صفته، ثمّ نظر إلى ظهره، فرأى خاتم التّبوة بين كتفيه على موضعه من صفته التي عنده.

فلما فرغ أقبل على عمّه أبي طالب، فقال: «فارجع بابن أخيك إلى

بلده، واحذر من اليهود، فوالله لئن رأوه وعرفوا منه ما عرفت
يُسَيِّئُهُ شَرًّا، فَإِنَّهُ كَائِنٌ لَابِنِ أَخِيكَ هَذَا شَأْنٌ عَظِيمٌ» (79-81).

حروب الفِجَار

كانت حرب الفِجَار واحدة من الأحداث القليلة في تاريخ مَكَّة قبل الإسلام التي شهدتها الشَّابَّ مُحَمَّدٌ، والتي حُدِّثَتْ بِشَكْلٍ غَيْرِ مُؤَكَّدٍ فِي فِتْرَةٍ مَا قَبْلَ زَوَاجِهِ مِنْ خَدِيجَةَ، وَهُوَ فِي سَنِّ الْخَامِسَةِ وَالْعَشْرِينَ. يَمُرُّ ابْنُ إِسْحَاقَ سَرِيعاً عَلَى أَحْدَاثِ هَذِهِ «الْحُرُوبِ» فِي سِيرَةِ النَّبِيِّ، وَلَكِنْ يَبْدُو أَنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ أَدْنَى شَيْءٍ فِي حَدُوثِ مِثْلِ هَذَا الصَّرَاعِ، أَيْ أَنَّ كَانَ الدَّوْرَ الَّذِي أَسْنَدَتْهُ الْمَصَادِرُ لِنَبِيِّ الْمُسْتَقْبَلِ⁽¹²⁾. تَمَثَّلَ الْمَشْكَلُ فِي انْتِهَاكِ، أَوْ بِالْأَحْرَى سِلْسَلَةِ انْتِهَاكَاتِ لِدُصْلَحِ اللَّهِ فِي الْأَشْهُرِ الْحُرْمِ، وَمِنْ هُنَا جَاءَتْ تَسْمِيَةُ «حُرُوبِ الْفِجَارِ». وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهُ كَانَ يُعْتَقَدُ عَمُوماً أَنَّ مُحَمَّدًا قَدْ شَارَكَ فِي وَاحِدَةٍ مِنْهَا أَوْ أَكْثَرَ، إِلَّا أَنَّ الْمَصَادِرَ لَمْ تَكُنْ مُتَأَكِّدَةً مِنْ كَيْفِيَةِ مِشَارَكَتِهِ، وَالْأَهَمُّ مِنْ ذَلِكَ مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِ الْعَقِيدَةِ، كَمْ كَانَ عَمْرُهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ. كَانَ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ أَمْرَ حُرُوبِ الْفِجَارِ قَدْ مَثَّلَ انْتِهَاكاً لِلْقَانُونِ الدِّينِيِّ الْعَرَفِيِّ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَأَنَّ مِشَارَكَةَ مُحَمَّدٍ فِيهَا قَدْ أَثَارَتْ أَسْئَلَةً جَدِيَّةً، لَا سِيَّامَا فِيْمَا سَيَتِمُّ تَطْوِيرُهُ للاحِقَاءِ عَلَى أَنَّهُ عَقِيدَةُ «عَصْمَةِ النَّبِيِّ» أَيَّ أَنَّهُ مَعْصُومٌ مِنَ الْخَطَا حَتَّى قَبْلَ نُبُوَّتِهِ.

زواجه من خديجة

هذا كُلُّ مَا نَعْرِفُهُ عَنْ مَرَاهِقَةِ مُحَمَّدٍ. الْحَدِثُ التَّالِي فِي حَيَاتِهِ هُوَ زَوَاجُهُ مِنَ الْأَرْمَلَةِ خَدِيجَةَ، وَقَدْ رَوَى ابْنُ إِسْحَاقَ ذَلِكَ بِاهْتِمَامٍ كَبِيرٍ:

وكانت خديجة بنت خويلد امرأة تاجرة ذات شرف ومال، تستأجر الرجال في مالها وتضاربهم إياه، بشيء تجعله لهم، وكانت قريش قومًا تجارًا؛ فلما بلغها عن رسول الله ﷺ ما بلغها، من صدق حديثه، وعظم أمانته، وكرم أخلاقه، بعثت إليه فعرضت عليه أن يخرج في مال لها إلى الشام تاجراً، وتعطيه أفضل ما كانت تعطي

غيره من التّجار، مع غلام لها يقال له ميسرة، فقبله رسول الله ﷺ منها، وخرج في مالها ذلك، وخرج معه غلامها ميسرة حتّى قدم الشّام (ص 82).

ثمّ يرد في سرد ابن إسحاق مشهد تعرّف آخر، أو من المحتمل قصّة مزدوجة لبحيرا، حيث أنّ المذكور هنا أيضاً هو راهب مسيحيّ من الشّام، على الرّغم من عدم ذكر اسمه في هذه الصّيغة، ثمّ يستمرّ سرد ابن إسحاق في وصف المعاملات، والتي يبدو أنّها في صيغة مقايضة، تبادل البضائع بأخرى، وهو ما قد يمثل بالفعل طبيعة المعاملات التجاريّة المكيّة في ذلك العصر:

ثمّ باع رسول الله ﷺ سلعته التي خرج بها، واشترى ما أراد أن يشتري، ثمّ أقبل قافلاً إلى مكّة ومعه ميسرة. فكان ميسرة -فيما يزعمون- إذا كانت الهاجرة واشتدّ الحرّ يرى ملكين يظّلّانه من الشّمس -وهو يسير على بعيره- فلما قدم مكّة على خديجة بمالها، باعت ما جاء به، فأضعف أو قريياً. وحذّنها ميسرة عن قول الرّاهب، وعما كان يرى من إظلال الملكين إيّاه. وكانت خديجة امرأة حازمة شريفة لبيبة، مع ما أراد الله بها من كرامته، فلما أخبرها ميسرة ممّا أخبرها به بعثت إلى رسول الله ﷺ، فقالت له -فيما يزعمون-: يا ابن عم، إنّني قد رغبت فيك لقربانك وسيطّتك في قومك وأمانتك وحسن خلقك، وصدّق حديثك، ثم عرضت عليه نفسها. وكانت خديجة يومئذ أوسط نساء قريش نسباً، وأعظمهنّ شرفاً، وأكثرهنّ مالاً؛ كلّ قومها كان حريصاً على ذلك منها لو يقدر عليه (ص 82-83).

تتفق العائلتان، ويتمّ عقد الزّواج بدون مراسم.

ولدت لرسول الله ﷺ ولده كلّهم -إلا إبراهيم- القاسم، وبه كان يكتى ﷺ، والظاهر، والطّيب.

وكما يشير إلى ذلك المفسرون المسلمون أنفسهم، فإنَّ هاتين التسميتين الأخيرتين ليستا أسماء بل هي صفات. «أكبر بنه القاسم، ثمَّ الطيب، ثمَّ الطاهر. وهذا الأخير لم يعش.

... وأكبر بناته رقية، ثمَّ زينب، ثمَّ أم كلثوم، ثمَّ فاطمة قال ابن إسحاق: فأما القاسم، والطيَّب، والطاهر، فهلكوا في الجاهلية. وأما بناته، فكلهنَّ أدركن الإسلام، فأسلمن وهاجرن معه ﷺ (ص 82-83).

وكانت نتائج هذا الزواج من أشهر تجار مكة جدَّ ثمرة لمحمد، كما أشار إلى ذلك القرآن مخاطباً محمداً بصيغة الغائب:

وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَا * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى * وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى * أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى (سورة الضحى، 1-8).

لم تلقَ قراءة بداية سورة الضحى استحساناً كبيراً بين المفسرين. وكما رأينا، فإنَّ إقرارها الصريح بأنَّ محمداً كان يتيماً وضالًّا وفقيراً لم يكن موضوعاً شائعاً بين المسلمين اللاحقين. لم تذكر سيرة ابن إسحاق فقر التَّيِّ تحت رعاية جدِّه عبد المطلب وعمِّه أبي طالب، ورغم أنَّها تروي الزواج من خديجة، فهي لم تعكس مظاهر الثراء أو الرِّخاء التي أعقبت ذلك الزواج. لم يكن هناك مكان في «أسطورة محمد» للمعاناة أو الفقر، وبالتالي لا يوجد مكان للنقطة المحددة في الآية الثامنة من سورة الضحى في القرآن: لقد وجد الله محمداً فقيراً بالفعل وجعله غنياً، ولم يكن ذلك بفعل معجزة إلهية، ولكن بعناية القدر الذي قضى بزواجه من خديجة الثرية واللامع نجمها بين التجار.

محمد النَّاجِر

في الرواية العربية اللاحقة لتاريخ شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام، كان هاشم،

وهو الجذّ الأعلى لمحمّد، شخصيّة محوريّة في الحياة التجاريّة، وقد ورد أنّه أوّل من جعل من مكّة مركزاً تجاريّاً. وممّا ورد في القصص من أخبار، فقد حصل هاشم على تسهيلات تجارية من قبل السلطنة البيزنطية -تشير المصادر بشكل يصعب تصديقه إلى أنّ الأمر كان من قبل الإمبراطور نفسه- وبعد ذلك أبرم سلسلة من التحالفات مع البدو على طول الطريق إلى الشام. مكّنت هذه الترتيبات هاشم من إرسال قوافل تجارية سنوية إلى الأراضي البيزنطية وبذلك يكون قد جلب ثروة إلى مكّة.

يعتمد قدر كبير من هذه القصة على ما توصّل إليه مؤرّخو العصور الوسطى والحديثة من تاريخ مكّة وأصول الإسلام. هنا تكمن المشكلة، فما حصل لا يمكن أن يكون حقيقة، لا القصة ولا الاستنتاجات المستخلصة منها. في نظر مؤرّخي العصور الوسطى، كانت مكّة، في أعقاب ابتكارات هاشم التجاريّة، جمهورية تجارية غنيّة، المركز التجاريّ الأوّل للجزيرة العربيّة، حيث كانت القوافل تخرج في الشتاء والصيف، بمتوجات الشرق الفاخرة، يقع تفرّيقها في اليمن، ثمّ تُحمل إلى أسواق الشام البيزنطية والبحر الأبيض المتوسط. لكنّ قصّة هاشم، في كلّ متغيّراتها، ما هي إلّا مجرد وصف يفسّر سورة قريش المبكّرة من القرآن، التي تُقرأ بالكامل:

بسم الله الرحمن الرحيم

إِلَافٍ قُرَيْشٍ

إِلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ

فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ

الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ

تمتلئ هذه الأسطر القليلة بصعوبات نحويّة وأخرى تفسيرية. إنّ أفضل طريقة لحلّ الصعوبات النحويّة هي ربط هذه السورة بسورة الفيل السابقة لها، والتي تحكي عن هزيمة الله المعجزة لقوّة غازية من اليمن؛ وما ينتج عن هذا الرّبط يعطي معنى مختلفاً تماماً لآيات سورة قريش، فتختفي بذلك العهد، ويحلّ محلّها خدمات قريش الدّينيّة (الرفادة، السقاية...)، بعد الغزو الفاشل على مكّة، ما ضمن أمنها. وبالتالي، فإنّ

ازدهار قريش لم يكن من تجارة قوافل «الشَّاء والصيف»، بل كان، في هذا الفهم الجديد، بفضل موسمي الحجَّ اللَّذَيْن تركزا في مكَّة وضواحيها.

ويمجَّد أن لم يعد هناك وجود للمواثيق أو المعاهدات التجارية في هذه السورة، تختفي قوافل قريش الموسميَّة إلى الشَّام واليمن، ومعها تختفي حكاية هاشم التَّاجر بأكملها، وكذلك مكَّة على أنَّها البندقيَّة في حجاز القرن السَّادس الميلادي. لم يكن هناك إثبات لأيّ من الاقتراحين في البداية. ليست هناك أيّ إشارة إلى أنَّ مكَّة ما قبل الإسلام لها من الأموال الكافية للقيام بمثل هذه التَّجارة أو أنَّها جنت منها أرباحاً، في شكل استثمار في العقارات العامَّة أو الخاصَّة كما هو ظاهر في مدن القوافل العربيَّة الأخرى في البتراء، وتدمر، وحضر. وعلى الرِّغم من أنَّ هذه التَّجارة الفاخرة التي تصوَّرتها المصادر الإسلاميَّة والعديد من مفسَّريها المعاصرين، قد أثرت العرب الآخرين في القرنين الثَّاني والثَّالث، فإنَّها لم تعد موجودة في الشَّرق الأدنى في القرنين السَّادس والسَّابع. لقد سيطر الفرس على معظم موانئ شرق آسيا مصدر مثل هذه البضائع، كما أنَّ تجارة البخور التي ازدهرت في اليمن قد انهارت. إذا كان هناك تبادل تجاري في مكَّة أو حولها في القرن السَّادس، وهو ما كان بالتأكيد، فقد يكون من الرَّيب والجلد، وكان لذلك حتماً علاقة بالكعبة. وفي مثل هذه التَّجارة كان لمحمد، بفضل خديجة، نصيب متواضع.

افكار ثانوية: اين نحن؟

إلى أيّ مدى يمكن أن نثق بالمعلومات المضمَّنة في هاتين الروايتين عن عيسى ومحمد التاريخيتين؟ إنَّ روايات الطُّفولة في إنجيل متى ولوقا منحازة بشكل واضح. فهي تؤكِّد، من خلال سلالتني أنساب متناقضتين وغير مقنعتين، أنَّ عيسى كان من نسل الملك داود. قد يكون هذا صحيحاً وقد لا يكون -ليس لدينا وسيلة لمعرفة ذلك- ولكنه عنصر أساسي في حجة المسيحيين المؤيدين لمسيحيَّة عيسى، ولذلك يجب النَّظر في هذه المعلومات بعين الشَّك على الأقل.

من ناحية أخرى، فإنّ ولادة عيسى في بيت لحم التي لها الغرض الاستدلالي نفسه، تتناقض بشكل قاطع مع جميع الأدلة الأخرى التي لدينا حول هذا الموضوع: فهذه الأدلة تثبت أنّ جميع الأناجيل (بما في ذلك متى ولوقا) كانت تنظر إلى عيسى على أنّه من الناصرة. علاوة على ذلك، فقد تمّ الاستشهاد بالادّعاءات حول مكان الميلاد، شأنها شأن الكثير من روايات الطفولة (وفي أماكن أخرى في الأناجيل)، لإثبات أنّ يسوع قد حقّق حرفياً التّنبؤات المسيانية التي وجدها أتباعه في البّيبل. أخيراً، فإنّ قصص حمل عيسى نُقلت من تصنيفات التّاريخ وبهامش كبير حتّى إنّ النّقاد المحافظين والتقليديّين يفضّلون معالجة هذه القضية ليس على أنّها حقيقة واقعة، بل كـ «ثيولوجمينون» (theologoumenon)، وهو نوع من الحقيقة اللاهوتية التي «تنبثق من الواقعية» أو بالأحرى هو «المفهوم الذي يدعم مسألة الإيمان أو يرتبط بها أو يقرّنها»⁽¹³⁾.

إنّ بعضاً من نفس العوامل نجدها في الفصول الأولى من سيرة محمّد. لا توجد نبوءات ببليّية لتحقيقها -فالدليل على نبوة محمّد هو في الواقع القرآن نفسه، يقول متحدثاً المتشكّكين في الآية 13 من سورة هود: «فأتوا بعشر سور مثله»- ولكن هناك محاولات لتوسيع وتعزيز معطيات القرآن الهزيلة، كما هو مذكور مثلاً في الآيات 6-8 من سورة الضّحى أنّ التّبيّ كان يتيمّاً وربما يعاني من الفقر حتّى أغناه الله. في السيرة، يختلط الحابل بالنابل، فلم نعد نفرّق في ما جادت به الذاكرة بين ما هو مقبول عقليّاً، وبين ما هو أسطوريّ خرافي.

نحن نقف عاجزين أمام السرد التاريخي؛ فهو على يقين من أنّ محمّداً قد مات سنة 632 بعد الميلاد في المدينة، حيث كان قد وصل إلى هناك قبل عشر سنوات بعد أن أنهى قسراً عمله في مكّة. ويمكننا أن نضيف أنّه كان شاباً، عندما تزوّج في وقت سابق في مكّة، وأنّه كان في تمام نضجه عندما دُعي إلى التّوبة. ونحن على يقين من أنّه لم يولد في «عام الفيل»، وهو حدث نستطيع تحديد تاريخه في عام 552م. حتّى التّحديد الرّمزي التقليدي لميلاده في 570م، والذي تمّ التوصل إليه ببساطة عن طريق

عدّ أربعين سنة من دعوته إلى النّبوة، يكاد يكون بالتأكيد تحديداً مبكّراً جداً بالنسبة إلى سنة ميلاد محمد الفعلية.

ومع ذلك، لا يوجد سبب للشك في أنّ محمّداً أصبح يتيماً في وقت مبكّر، أولاً لأبيه، عبد الله، ثمّ لوالدته، آمنة، وأنّه تربى بعد ذلك عند جدّه لأبيه، ثم عند عمّه أبي طالب. يمكننا أن نوّكد أيضاً أنّه ربّ زواجاً مع خديجة الميسورة نسياً، والتي أنجبت له جميع أبنائه وجميع بناته ما عدا إبراهيم، والتي من خلالها حصل على نصيب متواضع من الحياة التجارية في مكّة. ومع ذلك، فإنّ ما قد يكون موضع شكّ، بقدر ما هو ثابت في حالة عيسى، هو كلّ المشاهد التي نتعرّف فيها عن حياة محمّد المبكّرة. ربّما كان كلاهما شاباً صالحاً، ولكن أن يكون كلاهما على رأسه هالة من نور، فهذا أمر مستبعد الحدوث.

الفصل الرابع الصوت الحيّ

تقدّم لنا المصادر المتوفرة عيسى في أربع لوحات سردية تسمى «البشارة»، والتي تشمل عظات يسوع ودروسه وحتى محادثاته. أمّا بالنسبة إلى محمّد، فإنّ لدينا، من بين أشياء أخرى، ما يُعدّ نسخاً لأقواله التي تسمى، بكلّ بساطة، «القرآن»⁽¹⁾. في كلتا الحالتين، يقودنا الاعتقاد بأننا نسمع الصّوت الحيّ للطرف الرئيس: وفي إحدى الحالتين، فقد وقع ببساطة نسخ ذاك الصّوت كما أشار إلى ذلك آخرون في الحالة الأخرى. فيا ترى هل هذا حقّاً هو الحال في عالم تمّ فيه وُضِعَ الخطاب المنقول؟

يسوع يتكلّم

لا تصف مصادرنا الأولى عيسى فحسب، بل تُظهره لنا في سياق درامي⁽²⁾. إنّنا نراه يفعل، وكذلك نسمعه يتكلّم. إنّ خطاب عيسى في الأناجيل مضمّن في إطار سرديّ فضفاض وبسيط في بعض الأماكن، وهو على غاية من التفصيل في أماكن أخرى، كما في روايات الألم، على سبيل المثال. لقد أراد مؤلّفو الأناجيل إقناعنا بأنّ تلك كانت أقوال عيسى. إنّ أحاسيسنا في العصر الحديث بشأن الخطاب المنقول - ونحن نعتبر هذا الكلام دقيقاً في كلّ ما هو مضمّن بين علامتي التنصيص - تميل إلى تحويل هذه الأقوال، رمز عيسى، إلى كلماته بالتحديد.

كلمات يسوع

علينا أن نتوقّف هنا. نحن نعيش مُحاطين بأجهزة لتسجيل الكلام ونقله، ولكن

حتى أكثر هذه الأجهزة بدائية، مثل stenography أو الكتابة السريعة، كانت نادرة جداً في العالم القديم وغير موجودة في الحقول أو داخل الكُنُس، حيث تحدّث عيسى. وحسب شهادتهم الخاصة، من الواضح أنّ المؤرّخين القدامى مثل ثيوسيديديز Thucydides وليفى Livy قد ألقوا خطابات للأشخاص المعيّنين في مؤلفاتهم، وأنّ مثل هذه الخطابات يمكن التفكير فيها، في أكثر لحظات اطمئناننا، على أنّها ربّما تمثّل الإحساس بما قد كان يمكن أن يُقال بالفعل في مناسبة معيّنة. لكن كلمات عيسى المكتوبة في الأناجيل الإزائية هي بشكل عامّ ليست خطابات - لا شكّ في أنّ إنجيل يوحنا يقدّم عيسى وهو يلقي خطابات طويلة والتي، كما يتّفق الجميع، هي عمل يوحنا وليست أعمال عيسى، بل إنّ تعاليم عيسى ذاتها قد وقع نشرها بشكل عامّ على أنّها أمثال وحكم، وهي صيغ لا تُنسى تماماً، ويمكن حفظها بسهولة في ذلك المجتمع الذي لا يزال شفهيّاً للغاية. قد يكون أحد ما قد استطاع أن يحفظ جيداً، وانتهى هو أو آخرون إلى كتابة أقوال يسوع الناصري.

لقد قَبِلَ التّقد التاريخي الحديث هذا الاحتمال وكرّس قدراً كبيراً من العمل البارع لمحاولات تحديد أيّ من الأقوال المأثورة التي يُحتمل أن تكون هي كلمات يسوع الناصري المنشودة نفسها. سنعود في نهاية المطاف إلى هذا الجانب من أقوال عيسى، لكن نلاحظ هنا أنّ أحداً ما قد سبق وفعل ذلك بالضبط، وقبل وقت طويل من بدء البحث الحديث.

اكتشاف Q

تجدر الإشارة إلى أنّه في القرن التاسع عشر، وبمجرّد بدء طباعة الأناجيل بشكل شامل؛ أي جنباً إلى جنب، سرعان ما اتّضح خلال عمليّة المقارنة أنّ أكثر من مائتي آية، أو حوالي ذلك كانت متطابقة في متى ولوقا، ولكنّها لم تكن موجودة في إنجيل مرقس. وقد تمّ التأكّد بالفعل من أنّ مرقس كان أقدم من متى أو لوقا وأنّهما، في الآيات التي اشتركا فيها مع مرقس، قد استخدمتا على الأرجح ذاك الإنجيل السّابق كمصدر. وبالتالي، كان من المنطقي أنّ هذه الآيات التي تزيد عن مائتي آية المشتركة

غير المرقسية يجب أن تمثل مصدراً ثانياً متميزاً تماماً لمتى ولوقا. وهذا ما يُعرف بالفرضية ذات المصدرين Two Source Hypothesis، فبحلول نهاية القرن التاسع عشر، بدأ هذا المصدر الافتراضي الثاني نفسه يأخذ بالفعل نوعاً من الحياة الخاصة به، وكان يُطلق عليه «Q».

وبمجرد أن يصبح هذا الأمر واضحاً، فمن الممكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك، ونضيف إلى Q المعاد تشكيلها، تلك المقاطع التي تظهر في مرقس، ولكنها موجودة في نسخة مختلفة تماماً في متى ولوقا، مثل وعظ يوحنا المعمدان (مرقس 1: 2-6، 78 = Q 3: 2، 7-9، 16-17) أو إغراء يسوع في البرية (مرقس 1: 13-14 = Q 4: 1-13). قد تكون هذه التصوص قد أتت من مصدر ثالث، وهو 2Q الافتراضي للغاية، ولكن الأمر أكثر شُبهاً بـ «أوكهام» Ockham إذا اعتقدنا أنَّ متى ولوقا كانا يُشبعان ببساطة Q.

اختلاف Q

عند فحص آيات Q، أو عند التعرف على وجود هذا المصدر الذي أصبح شيئاً فشيئاً حقيقة، تبين أنَّ تلك الآيات كانت إلى حدٍّ ما لافتة للنظر. أولاً، إنَّ جميع آيات Q تقريباً التي تظهر في متى ولوقا تتكوّن من خطابات أو أقوال منقولة (logoi). أمّا روايات يسوع، فهي قليلة. واستناداً إلى ما يمكننا فهمه، فإنَّ بعض أتباع عيسى الأوائل قد سمعوا خطابه بلغتهم الآرامية الأصلية، ولكن نظراً لأنَّ عدداً منهم كان يتقن اللّغتين، وهو أمر ليس نادراً في فلسطين اليهودية، فقد تمَّ حفظ تلك الخطابات وجمعها باللغة اليونانية⁽³⁾. إنَّ المتحدثين باللّغتين ليسوا بحاجة إلى «ترجمة» رسمية، فإنَّ ما سمعوه باللغة الآرامية تمكّنوا من التعبير عنه على الفور باللّغة اليونانية، وربما كان بطريقة لا تزال تحتفظ ببعض من النكهة الآرامية الأصلية. وسرعان ما ارتبطت هذه الخطابات التي تمَّ تذّكرها بالكتابة في ذلك المجتمع شديد التدين. وينبغي أن يكون كلّ هذا قد حدث في الوقت نفسه الذي تشكّل فيه إنجيل مرقس، أو ربّما قبل ذلك؛ وبالتأكيد قبل كتابة متى ولوقا، والتي، كما رأينا، قد تمَّ وضعها بشكل عام، ولكن ليس دائماً بشكل مقنع، في عام 80-90 بعد الميلاد.

Q ومرقس

في الفترة الأخيرة، أدى ظهور مصدر الأقوال Q إلى إدخال معيار آخر للتأريخ على هوامش الأناجيل الإزائية. لا تترك الأدلة الداخلية أدنى شك في أن كلّاً من مرقس والمصدر Q المبني بناءً افتراضياً قد استخدمهما متى ولوقا في كتابة إنجيليهما. لا تظهر أيّ علامة من علامات معرفة مرقس بـ Q المعاد بناؤه، ولا معرفة Q بمرقس. ومن ثمّ، ينبغي أن يمثل مرقس وQ مصدرين مستقلّين لحياة عيسى؛ وبالفعل، فهما أقدم المصادر التي لدينا. لكن أيّهما الأسبق؟ رسمياً، يبدو أن Q قد ظهر أولاً بما أن إنجيل مرقس السّردى قد أخذ مجموعة من أقوال عيسى شبيه بـ Q وقام بإدماجها في قسم «يسوع في الجليل». وهناك وقع تضمينها في إطار سرديّ أوليّ بعضها مترابط مع بعض بأبسط أدوات ربط ممكنة: «التالي»، «وبعد ذلك»، «فوراً». في النّصف الأوّل من إنجيل مرقس، ينتقل عيسى عشوائياً من مكان إلى آخر؛ والزّمن يمرّ في أجزاء غير محدّدة وغير واضحة. إنّ الإبداع الأدبي الحقيقي لمرقس هو رواية الآلام، ما يستمرّ هنا «يسوع في اورشليم».

وبشكل صريح، لا يبدو Q أكثر قديماً من مرقس فحسب، حيث يظهر أيضاً في وقت سابق في ما كان يُطلَق على محتواه «غير المُتطوّر لاهوتياً»: إنّهُ لا يعرف شيئاً عن موت عيسى ولا عن انبعاثه من بين الموتى. أمّا بالنسبة لنا، فمن غير المعقول أن يكون الذين قاموا بجمع Q على علم بمثل هذه الأمور، ولا سيّما انبعاث يسوع، وتجاهلوا أو اختاروا عدم ذكرها. ومع ذلك، فهناك احتمالان آخران. فمن المحتمل أنّ هذه الأشياء لم تحدث أبداً، أو أنّها لم تحدث بعدُ في وقت جمعها. ولكن بغضّ النظر عن سبب سهوهم، فإنّ غياب رواية الآلام والانبعاث قد تمّ اعتباره مؤشراً على التّاريخ المبكّر لـ Q من قبل أولئك الذين شاركوا عن كُتب في دراسة Q، وكذلك من قبل العديد من الباحثين في شأن عيسى على نطاق واسع.

نصّ Q

وفي حين كان من الضّروريّ تخيّل Q، فقد أصبح من الممكن الآن، بفضل

الحسابيات الحديثة، قراءته في حالة إحيائه من جديد، أو ربّما بشكل أكثر دقّة، إعادة بنائه، وغالباً ما تتمّ طباعته كوثيقة قائمة بذاتها، ونحن مدعوون لتقدير ذلك. إنّ الآيات المستخرجة من متى ولوقا مطبوعة بالترتيب (ومع التّقيم) الموجود في إنجيل لوقا، حيث يُعتقد أنّ هذا الإنجيل يحافظ بشكل أفضل على التسلسل الأصلي للمجموعة، وهو قرار لم يمنع محرّريها المعاصرين من التلاعب بالترتيب ليتناسب مع رؤيتهم للمحتوى الأصلي. تمّ هنا اتّباع ممارسة التّقيم الحالية: حيث وقع تسجيل الاقتباسات من Q وفقاً للفصول والآيات كما وردت في إنجيل لوقا.

عيسى ويوحنا

لا تبدأ مقاطع Q في لوقا 3: 7 (= متى 3: 7)، بعيسى ولكن بالحكم الذي أصدره يوحنا المعمدان بصوت صارخ (3: 7-9) ضدّ «ذرية الشيطان» الضّالّين، ثم ينتقل يوحنا إلى موضوع المسيح الذي سيأتي (3: 16-17). يوحنا ليس المسيح بل هو، بالأحرى، شخص آخر غريب، أكثر جدارة منه ولكنّه سيكون قاضياً بنفس القدر من الضّرامة. يدخل عيسى المشهد بشكل هادئ نسبياً، ولم تكن معمودية يوحنا له ممثلة بشكل مؤكّد في Q (ربّما 3: 21-22). في المرّة الأولى التي يتوسّع فيها نصّ Q بشكل كامل عن عيسى، قيل إنّّه «ممتلئ بالروح القدس»، الذي يوجّهه إلى البريّة، حيث يخضع للمغريات المألوفة (4: 1-13)، ثم يلي بعد ذلك سرد لمواعظ عيسى من سفح الجبل، أوّلًا التطويبات والويلات، في صيغة لوقا (6: 20-26)، ثمّ النصيحة بأن يحبّ المرء أعداءه وغير ذلك من التعاليم الأخلاقية التي تتواصل حتّى نهاية الفصل السّادس من لوقا. نعود مع Q إلى ما هو ملموس في قصّة شفاء خادم قائد المئة الرّوماني (7: 1-10)، والتي تتعلّق بإيمان قائد المئة أكثر من علاقتها بالشّفاء المعجزة، الذي لا يكاد يحتلّ في القصّة سطرًا واحداً (7: 10).

يظهر تلاميذ يوحنا من جديد في (7: 18-20)، متسائلين نيابة عن يوحنا عمّا إذا كان عيسى هو الشّخص المنتظر. ويطلب منهم عيسى إبلاغ يوحنا بما شهدوه، فيقدّمون له موجزاً عن علاج يسوع للمرضى وطرده الأرواح الشريرة (7: 22-23). إنّ موجز،

لكنّه شامل بما يكفي للإشارة إلى أنّ وراء مجموعة الأقوال الوافرة، هناك إدراك بأنّ هذا الرّاعظ كان أيضاً صانع معجزات. وعند مغادرتهم، يُثنّي عيسى على المعمدان (7: 24-28)، وقد يعقب ذاك الثناء -ربّما تمّ إزاحة المقطع- بيان لبرنامج مهمّ يتمّ فيه رسم خطّ ثابت بين عيسى ويوحنا: «إلى يوحنا التّاموس والأنبياء. ومنذ ذلك الحين أعلنت مملكة الرّبّ على أنّها البشريّ والجميع يكافحون للدّخول إليها» (16: 16).

جيل شرّير

يُستأنف موضوع Q في نصّ لوقا (7: 31-35) بانتقاد عيسى «لهذا الجيل» الذي قال عن المعمدان إنّ به مسّاً وعن عيسى نفسه أنّه كان «أكولاً وشربياً، صديقاً لجامعي الضرائب والمخطئين»، ثمّ تأتي بعد ذلك (9: 57-62) نصيحة عيسى الصّارمة لأتباع المستقبل، وبعدها يعيّن لجنة موسّعة (10: 2-12) ويسدي إليها بعض التّصانيع المفضّلة ثمّ يبعث عيسى معها الرّسالة: «إنّ ملكوت الرّبّ يقترب موعده».

يُدين عيسى في Q (10: 13-16) بشراة مدينتيّ كورزينا وبيت صيدا في الجليل لعدم استجابتهما للمعجزات التي أقامها فيهما، وهو أمر غير عاديّ يشير ربّما إلى البيئة المباشرة التي أنتجت المجموعة. يأتي بعد ذلك تأمل يسوع في أبوة الرّبّ وبنوّته (10: 21-22). وبعد أن لاحظ عيسى لأتباعه ما نالهم من شرف النّظر إليه (10: 23-24)، يعلّمهم كيفيّة الصّلاة إلى الرّبّ (11: 2-4) ويبيّن لهم كرم الأب للذين يتوجّهون إليه بالدّعاء (11: 9-13). هناك مقطع طويل عن طرد الأرواح الشرّيرة (11: 14-26)، ولا سيّما ذلك الرّد على أولئك الذين يزعمون أنّ عيسى يطرد الأرواح بقوة بعزلبول . Beelzebub.

ثمّ يلتفت عيسى بعد ذلك إلى هذا «الجيل الشرّير» الذي يطلب آية (11: 16)، (29-32)، فيقدّم عيسى نفسه آية تماماً كما كان يونان لنينوى و«ملكة الجنوب» لسليمان. يقول: «لاحظوا، هنا شخص أعظم من يونان». بعد ذلك جاء دور الفرّيسيّين، الذين أدّينوا بشدّة وبإسهاب بسبب نفاقهم (11: 39-52). وضمن هذا العقاب هناك تأمل عيسى في الموت القاتل لأنبياء الله مع إشارة واضحة إلى نفسه،

وسيدفع «هذا الجيل» ثمن كل ذلك، ونفس هذا الحكم القاسي موجّه تحديداً إلى اورشليم (13: 34-35).

تعاليم

إن الإصحاح 12 في لوقا هو في الغالب نصّ Q ويتضمّن في ظلّ تعاليمه الأخلاقية -«الحياة أفضل من الطعام والجسد أفضل من اللباس» (12: 23)- وإشارات عيسى إلى نفسه باللّقب المسماني «ابن الإنسان» (12: 8-10) والتنبؤ بأنّ أتباعه سيتعرّضون للاضطهاد «في المعابد» و«أمام الحكّام والسلطات» (12: 11-12)⁽⁴⁾. ويتواصل سرد التّعاليم في ذات السّياق في أغلب الفصول 13-17 و19: 12-26، باستخدام الكثير من التشبيهات («ملكوت الله مثل...») والأمثال («أقام رجل عشاء كبيراً وأرسل العديد من الدّعوات...»). الجدير بالذّكر هو ذاك التّصحیح المأثور لتّشريع موسى بشأن الطّلاق (16: 18)، والذي سيعيد متى ذكره في محاولة منه لتلطيفه (متى 5: 32)، بالإضافة إلى فقرة طويلة عن نهاية العالم (17: 22-37)، حيث يشير عيسى مرّة أخرى إلى نفسه على أنّه «ابن الإنسان». كما تضمّن Q أيضاً تعيين عيسى رسمياً لأولئك -الاثني عشر؟- المعيّنين للمشاركة في مآدبته و«الجلوس على كراسي العرش يحكمون أسباط إسرائيل الاثني عشر» (22: 28-29). يندرج المقطع في لوقا ضمن تعليمات عيسى أثناء العشاء الأخير في المساء الذي يسبق موته، ولكنّ في متى (19: 28)، فإنّ عيسى قد قال ذلك في وقت سابق، وهو في طريقه إلى اورشليم وكرّة فعل على بطرس.

النّظر من الدّاخل

مع متى ولوقا، نحن في الوضع المناسب لأن نكون قادرين على ملاحظة ما فعله كلّ منهما بمصدره المرقسي وعلى توقّع السبب. كما يمكننا أن نلاحظ الاختزال وكذلك التّوسّع في التّحرير، وأيضاً التفسيرات وأحياناً التّصويبات الواردة في نصّ الإنجيل القديم. ويمكننا تتبّع عملية التّنقيح والصياغة من خلال ما لدينا من مرقس. ولكن في حالة Q الافتراضي، فإنّ لدينا نسختين مكتوبتين فقط؛ أي التّسختين اللّتين

اختارهما لنا متى ولوقا. نحن على دراية بما أسقطوه من مرقس، ما حذفوا من Q؟ من الواضح أنَّ متى ولوقا قد أعادا توزيع Q، ولذا قد يكون بوسعنا أن نفترض أنَّ Q، الذي يعتقد العديد من النقاد أنَّه تركيبة أدبية له مقاصده الخاصة، لم يكن سوى مجرد تجميع (مثل تجميع Q الآخر الذي هو القرآن!). وهكذا لم يكن تسلسله مهماً وقد شعر الإنجيليان بالحرية في توزيع شخصياته في أي مكان يناسب الإطار السردى الذي أخذوه -بل وعُدلوه أيضاً- من مرقس.

يسوع في سياق

إنَّ مسار رواية مرقس، الذي يشبه، وقد يكون مستعاراً، ذاك الذي في كلٍّ من متى ولوقا وفي الصيغة المختلفة نوعاً ما في يوحنا، يوفر سياقاً لما تمَّ الاحتفاظ به على أنَّه خطاب يسوع. أمَّا في فصول الجليل من تلك الأناجيل -الوضع مختلف تماماً في روايات الآلام- فهناك انطباع متواتر بأنَّ سياقاً عاماً قد تمَّ إنشاؤه، «صباح اليوم التالي على ضفاف البحيرة» فيه تمَّ تأطير أقوال يسوع⁽⁶⁾. هذه الأقوال، إن كانت حقيقية، يجب أن يكون لها سياق سيرة محدّد بدقّة، Sitz im Leben لحكماء العهد الجديد، لكنَّ الذين جمعوا نصوص Q لم يهتموا بالحفاظ عليها. ما يتمَّ إعادة إنتاجه هناك هو «الأقوال» البسيطة، وما يُفترض ملاحظته هو أنَّ أهميّة هذه الأقوال الأساسية تكمن في الكلمات نفسها، بعيداً تماماً عن السياق. ويتأكّد هذا الافتراض عندما نفحص إعادة صياغة سياق متى ولوقا لنفس الأقوال في إنجيلهما. هذا العمل يبدو سطحياً في أحسن الأحوال. لقد قام متى على وجه الخصوص بتجميع «خطابات» عيسى في خمس وحدات كبيرة (5-7، 10، 11، 18، 24-25)، مع إشارة بسيطة إلى Sitz im Leben محدّد لكلّ واحدة منها. إنَّ مرقس، الذي تلقى أقواله الخاصة في شكل مختلف عن شكل أقوال Q، قد عمل تقريباً بالطريقة نفسها.

ما هو Q؟

ليس هناك أدنى شكٍّ في أنَّ Q يقدّم، وربما يمثّل أيضاً، وجهة نظر مبكرة عن عيسى تختلف بشكل لافت عن صورة عيسى المعروضة في الأناجيل، حتى في

أقدمها، وهو إنجيل مرقس. إذن ما هو هذا الشيء Q الذي افتعلناه لأنفسنا؟ وإذا كان موجوداً حقاً، كما يبدو شبه مؤكد، فمن الذي ألف أو جمع الأقوال التي يحتويها، ولأيّ غرض؟ إذا كان الأمر يخصّ الأتباع الحقيقيين الأوائل لعيسى الحقيقي، فلماذا لم يذكروا حدث صلبه وقيامته؟ وكما لاحظنا، فإنّ Q بالنسبة إلى بعض النقاد المعاصرين ليس مجرد مجموعة نصوص؛ فهم يؤكدون أنه كان عملاً أدبياً حقيقياً (مكتوباً)، والأكثر من ذلك، أنه كان، مثل شقيقه، «إنجيل توما»، إنجيلاً حقيقياً - وبالفعل الشكل الأصلي لـ «البشارة». ومن وجهة النظر هذه، فإنّ Q يمثل البشارة الحقيقية لعيسى الحقيقي.

هل كان Q إنجيلاً؟

قد يكون Q بالفعل «إنجيلاً» بالمعنى الأصلي لتلك الكلمة. يبدو أنّ عيسى استخدم مصطلح «البشارة» كتسمية محدّدة لرسالته، والتي تلتخصّ في أناجيلنا على أنها «توبوا، إنّ ملكوت الله يقترب» ولكن من الواضح أنها تشمل أيضاً تعاليم عيسى الواردة في تلك الأناجيل، غير أنّ المسيحيين غيروا معنى الكلمة. وكما يصف سفر أعمال الرسل وكما توضّح أناجيلنا كذلك، فإنّ «البشارة» التي بَشّر بها أتباعه منذ البداية، جاءت في جزء منها من عيسى، ولكنها كانت تدور بشكل أساسيّ حول عيسى. وفي أعماق معانيها، كما في بولس، على سبيل المثال، كان يسوع هو البشارة. لا يمكن رؤية أيّ من هذين المَعْنِيَيْنِ الأخيرَيْنِ في Q المعاد تشكيله، وفي الواقع، فإنّ الحدثَيْنِ اللَّذَيْنِ جعلّا عيسى أكثر من مجرد معلّم، وهما موته وقيامته، لم يتمّ ذكرهما حتى في تلك المجموعة من أقوال عيسى.

Q وعيسى

لقد انتقلنا الآن إلى أبعد ممّا هو مجرد سرد تاريخيّ إلى الأحكام الأساسية حول شخص عيسى ورسالته. إذا كان Q، كما يعتقد بعضهم، لا سيّما إذا كان مدعماً ومكمّلاً بمصدر الأقوال الأخرى المسمّى إنجيل توما، يمثل حقاً البشارة الحقيقية عن يسوع الحقيقي، فعندئذٍ لم يكن عيسى الحقيقيّ الأصليّ على ما يبدو سوى واعظ

ومعلّم من الجليل، ربّما على نموذج الحكيم السّاخر، كما قد يعتقد بعضهم، أو المزارع الثائر المغرور، كما تمّت الإشارة إليه. وفقاً لوجهة النّظر هذه، كان عيسى ثائراً ومزعجاً بدرجة كافية ليسبّب موته: فعيسى هذا، مثل يوحنا المعمدان، لم يمت من أجل خطايا البشرية، بل من أجل أقواله المُتطرّفة.

Q وموت عيسى

ما الذي ينبغي أن نفكّر فيه، إذن، بشأن الجهل الواضح لـ Q بموت عيسى أو عدم الاهتمام به؟ إنّ أحد الحلول لهذا الانفصال الغريب بين Q وما نجده في الأناجيل القانونية، قد يكمن في آيات Q (= لوقا 11: 47-51) التي تنقل ملاحظات عيسى الغاضبة بخصوص موت الأنبياء وما بدا وكأنّه إحساس داخلي بأنّ موته سيكون على يد «هذا الجيل». إذن، قد يكون موت عيسى معروفاً لدى هذه المجموعة الأولى من أتباعه الذين جمعوا تعاليمه وحافظوا عليها بعناية. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فمن المؤكّد أنّه لا يمثّل الموت المخلّص وحتى الموت المنتصر الذي أشار إليه بولس رسمياً، وهو الموت الذي بدوره قد أضاءته القيامة التي أعقبته. لا يزعمنا موت المسيح المفقود بشأن Q بقدر ما تزعمنا هذه القيامة المفقودة، الركيزة الأساسية لحركة ما بعد عيسى، والتي تثير بالطبع أسئلة أخرى عميقة بنفس القدر حول هذه المجموعة من الأقوال.

Q كعمل أدبيّ

هناك قضايا أخرى أثّرت من خلال فرضيّة أنّ هذه المجموعة الافتراضية من أقوال عيسى كانت عملاً أدبياً مكتملاً، وهي أسئلة تنشأ من كلّ من التركيبة في حدّ ذاتها، ومما قدّم لنا بشأن يسوع. بداية، نشير إلى أنّ Q لم يترك أيّ أثر أدبيّ على الإطلاق عدا شبح بقاياها في متى ولوقا. كما لا يوجد دليل مستقلّ على أنّ مصدر هذه الأقوال، ناهيك عن إنجيل الأقوال، كان متداولاً بين المسيحيّين الأوائل. قد لا تكون هذه الحجّة من الصّمت قاتلة، لكنّ تساؤل عيسى المثير للقلق يظلّ بلا إجابة. لماذا يبدو Q مختلفاً تماماً عن بولس، الذي يعدّ مصدرنا الأوّل من بين مصادرنا المحفوظة

عن عيسى؟⁽⁶⁾. لماذا يقتصر الاهتمام بكلمات عيسى بدلاً من الاهتمام بما فعله وما قاله وما حدث له؟ لماذا قد يُسقط مؤلف أو مؤلفو مثل هذا العمل كلاً من حدثي الموت والقيامة المذكورين في جميع رواياتنا الأخرى عن عيسى، ولا سيما رواية مرقس؟ هل كان ذلك بسبب أنهما لم يحدثا قط؟ إنَّ بعض النقاد المعاصرين، إن لم يكن العديد منهم، على استعداد لتبني هذا الاستنتاج فيما يتعلق بقيامة عيسى، لكن الأدلة على موته بطريقة الإعدام من طرف الرومان تبدو غير قابلة للجدل. إنَّ ما يُقترح في كثير من الأحيان هو أنَّ مؤلفي Q كانوا على علم بصلب عيسى لكنهم اختاروا عدم ذكره، إذ من المحتمل أن لم يكن له أهمية بالنسبة إليهم، بل أكثر من ذلك، أنَّ الأمر كان يتعلّق بارتباك، حيرة كان من الأفضل نسيانها.

يتمثّل تفسير شائع حالياً لنشأة Q في أنَّ الذين قاموا بتجميعه كانوا ملتزمين، إمّا بإعداد قدّاس لتعليم أتباع عيسى الأوائل أو، على الأرجح، بإعداد وثيقة تبشيرية. وكما ذهب بعضهم إلى القول إنَّ Q، كان بمثابة ما يمكن أن نطلق عليه «أحجية» أو «نشرة تعين»؛ أي مجموعة من أقوال عيسى مُصمّمة لتقدّم إلى كلّ مُهنّد حديثاً، قد يكون من غير اليهود، ما هو سهل التناول، عيسى المعلم بدون الرسالة الأكثر «تعقيداً» مثل (1) مسيانية عيسى، (2) لاهوت الموت المخلّص، أو، يمكننا أن نضيف، (3) الوعد بالخلود الذي يضمّنه انبعاث عيسى نفسه من القبر.

لا يمكن أن يكون كلّ هذا صحيحاً؛ إذ لا يوجد دافع واحد يفسر تشكّل Q. لقد ركّزت أقوال Q كثيراً على الظاهرة اليهوديّة المحليّة ليوحنا المعمدان، الذي لن يعني شيئاً لغير اليهود، لكنها لم تقل شيئاً عن المسيا. وكثيراً ما يتحدّث عيسى عن نفسه كذلك في Q على أنّه «ابن الإنسان»، وهو لقب مذهل مأخوذ من التّبي دانيال، وفي سياق أخروي. قام بعض النقاد بحلّ هذه الحالات الشاذّة من خلال الادّعاء بأنَّ Q هو نفسه وثيقة مرّجبة، وأنَّ نواة الأقوال الأصليّة -الذي يُطلق عليها الآن اسم Q1- ربّما خضعت لتتقيحيّن لاحقين تمّ فيهما تغيير صورة يسوع.

بدأ النّقد التّحريري لإنجيل مرقس، دراسة التّنفّيحات التّحريرية للنّص، في القرن

التاسع عشر. لكنّ هذا الأمر قد حدث في وقت متأخر بالنسبة إلى Q، إلا أنّه يستند إلى المبدأ نفسه المطبّق على مرقس. باختصار، فإنّه يبحث عن وجود علامات داخلية تشير إلى مقاصد التأليف أو التحرير. هذا هو ترتيب المادة، بشرط أن نتمكن من تحديد الترتيب الأصلي لـ Q قبل أن يعيد متى و لوقا توزيع أجزائه لخدمة أغراضهما الخاصة؛ أو إذا عرت الوحدات التركيبية التي رُتبت فيها المادة وجود حجة مقترحة أو حالة مقدّمة من قبل ما سُمّي بشكل دقيق نسيباً «التقارب المتعمّد للأقوال المستقلة أصلاً».

مواضيع Q وعيسى

واستناداً إلى هذه المعايير، تبيّن أنّ عيسى Q، المرتبط ارتباطاً وثيقاً بيوحنا المعمدان، قد تمّ تقديمه من قبل مؤلف أو مؤلّفي Q على أنّه كان يؤكّد، في دعواته للتوبة والإصلاح الأخلاقي، على ثلاثة مواضيع رئيسة؛ الأول، هو ممّا لا شكّ فيه ذاك المتعلّق بالحساب القادم، وهو نفس الفكرة السائدة التي تهيمن على الأناجيل الإزائية. جزء من هذا الحساب هو الانتقام الإلهي على سدوم بسبب الطريقة التي تعاملت بها مع لوط. هذا يؤدي إلى استنتاج مفاده أنّ الشيء ذاته سيحدث حتماً مع كورزين وبيت صيدا حتّى أورشليم على الطريقة التي عاملوا بها النّبي عيسى. أخيراً، هناك الموضوع القويّ والتقليدي الذي يتواتر في كلّ من Q وأسفار الببيل من سفر التثنية إلى سفر الملوك، وهو «مدار الخطيئة، والدّعوات التّوبية للتوبة التي يتمّ تجاهلها، وعقاب من الله متبوعاً بدعوات متجدّدة للتوبة مع التهديدات بالحساب».

متى، أين، متى؟

هذه، إذن، هي موضوعات يسوع التي يبدو أنّها كانت محلّ اهتمام كبير من قبل مؤلّفي Q والتي شكّلت، في نظرهم، «بشارة عيسى»، وهي بشارة، يجب الإقرار بذلك، تبدو حقّاً وكأنّها أخبار سيّئة جداً: خطيئة، وحساب، وانتقام إلهي. نعتقد أنّه قد تمّ جمع وترتيب كتابة أقوال عيسى تلك استناداً إلى إشارات الجغرافية والمعلومات المحليّة، في منطقة موطن عيسى في الجليل السّفلي، والمدن المحيطة ببحيرة الجليل وغربها، وريّما تركزت في كفر ناحوم. وفي وقت مبكّر. في ظاهر الأمر، يبدو أنّ

تأليف Q قد تمّ قبل أن يشعر أتباع عيسى بالوقع الكامل لعقيدة التوبة والغفران التي كانت بارزة جداً عند بولس الذي جاء من عالم يهودي مختلف تماماً. وبناءً على ما يوجد وما لا موجود فيه، فقد يكون تجميع Q قد تمّ فعلاً من قبل أتباع عيسى الجليل في الثلاثينات، بعد وفاته.

جمهور Q

كانت هناك محاولات للتدقيق جيّداً في نصّ Q قصد العثور على معالم حركة عيسى الأصلية كما كانت موجودة في تلك البيئة الجليلية في حياة عيسى وبعدها مباشرة. وقد تمّ العثور على «الرّحل» و«المدمنين» و«المُتشدّدين» و«دعاة السّلام» في سطور Q وبينها، ولجميعهم ميل واضح نحو التبشير بين مواطنيهم اليهود. وقد تحوّل مصطلح «الرّحل» منذ ذلك الحين، بشكل واضح إلى «مُتسوّلين» و«بدون مأوى» في بعض الأوساط، وتحوّل يسوع، بإيماءة أدبية مستبعدة نوعاً ما إلى هَلّاس [وصف للشخص متكرّر الكذب (المترجم)]، إلى واعظ من النّوع السّاخر مع موكب من أتباع غير مرغوب فيهم عنّداً.

في مرحلة ما، ربّما مع ظهور إنجيل مرقس، لا بدّ أنّ أتباع عيسى قد توقّفوا عن استخدام Q والتفتوا إلى الأنجيل الكاملة كما نعرفها. لقد استمرّ وجود نصّ Q لفترة طويلة بما يكفي لاستخدامه من قبل متى ولوقا لأغراضهما اللاهوتية المختلفة تماماً. هناك مجموعات أخرى، مثل الطوائف التي تفتخر بـ Q الخاصّ بها والمسمّى «إنجيل توما»، قد تكون تداولت ذلك لفترة معيّنة. لكنّ Q لم يستمرّ في التواجد كشهادة منفصلة ومستقلّة لعيسى، على ما كان عليه فيما يبدو سابقاً. هل عفا عليه الزّمن ببساطة بظهور الأنجيل السّردية أم إنّه استُبدِل بما تبين من أنّ عيسى أكثر من كونه واعظاً جليلياً سيّئ المزاج؟

هل كان محمّد يتحدّث أم يفنّي؟

لقد أطلّق على Q المسلمين مصادفة (صدفة) اسم «القرآن». وتعني الكلمة العربية «التّلاوة»، وهو اسم يصف به العمل نفسه (يونس: 15، الزّمر: 28، فُصِّلَت: 3).

وهذا ملائم جداً. إنّ القرآن الذي تمّ جمعه قد بدأ كتلاوة شفويّة فرديّة من جانب محمد، وهذه التلاوة المستمرة هي التي حافظت على بقائه إلى اليوم، إضافة إلى كونه كتاباً مطبوعاً (وقبل ذلك كنسخ مخطوطة في كثير من الأحيان)؛ لأنّ تلاوة القرآن هي من أجلّ مظاهر التقوى عند المسلمين.

Q والقرآن

إنّ العاملين، Q المسيحيين وقرآن المسلمين، هما مجموعة من أقوال أشخاص مؤثرين ومقدّسين يوجّهون جماعات المؤمنين في جميع أنحاء العالم مؤكّدين أنّ هذه الأقوال كانت فعلاً كلمات الله. وقد بدأت تلك الأقوال الواردة في كلّ من العاملين كأداء شفهيّ، تمّ نقلها إلى جمهور بالكاد كان يتخيّل تبعات ما كان يسمعه. كانت أقوال عيسى التي تمّ جمعها في Q مبشرة هنا وهناك في رواية إنجيل متى ولوقا، وسرعان ما تلاشى Q، إن وُجد فعلاً، من الوجود كعمل مستقلّ. في المقابل، يبدو أنّ «تلاوات» القرآن قد اكتسبت منذ البداية منزلة الكتاب المقدّس. إنّ ناقل هذه التلاوات هو الذي كان يقنع سامعيه بأنّ الكلمات التي كانوا يسمعونها لم تكن كلماته، بل هي كلمات الله.

إنّ أوّل صوت يُسمع في Q هو صوت يوحنا المعمدان (= لوقا 3: 7)، وهو خطاب منقول، ونحن نسمعه من خلال سَمْع شخص آخر: «لذلك اعتاد يوحنا أن يقول للجموع الذين يخرجون لسماعه... أنتم يا بذرة إبليس!» لم يدخل عيسى إلّا بعد يوحنا، فجأة وبدون مقدّمة (= لوقا 4: 1). إذا حاولنا فتح القرآن في بدايته، فلا يمكننا أن نعثر على ذلك. وكما سبق أن أشرنا، فإنّ الذي قام بتجميع الأقوال في القرآن قد جمع العديد منها، ثم رتّب الوحدات الجديدة، السور، بترتيب يصعب فهمه، وإن بدا ترتيباً من الأطول إلى الأقصر. إنّ الكتابات اليهوديّة والمسيحيّة المقدّسة تقدّم نفسها في شكل التّاريخ الشّامل، وبالتالي تكون لها بداية ونهاية. أمّا القرآن الذي، بدون بداية أو نهاية حقيقيّة، فهو نوع من شريط موبوس Mbius الذي يدور أبد الدهر.

محمّد نبيّ وشاعر

لا يقدّم القرآن محمّداً في أيّ مكان، فلا هو ولا نصوص السيرة التي لدينا تضمّنت أيّ شكل من أشكال الخطاب التمهيدي يشرح فيه النبيّ للمكّيّين تجربة الوحي الخارقة التي مرّ بها واستعداده لما كان سيتلوه عليهم. ربّما لم يكن محمّد بحاجة لشرح ما يقوم به. قد يكون ما فعله هو مجرد إخبار سامعيه. وبناءً على ما اعتُبرت أنّها السور المكّيّة الأولى، فقد تحدّث محمّد منذ البداية كنبيّ، هذا إذا فهمنا أنّ مصطلح النبيّ بمعناه الواسع هو شخص ما ينطق باسم الله. كيف يتسنى لجمهوره أن يعرف ذلك ما دام لا يوجد شيء في القرآن، ولا حتّى في مآثور السيرة، يصف بداية خدمة محمّد العامّة؟

وبصرف النّظر عن السّور التي حدّدها العلماء الغربيّون أو علماء الإسلام التقليديّون كأولى سور القرآن (أي سورة العلق وسورة المدّثر)، فمن الواضح أنّها ليست الأولى بالمعنى المطلق: فكلّ شيء يوحى، حتّى في السّور المبكّرة، بأنّ شيئاً ما قد سبق فعلاً. ومن ثمّ لا يمكننا إلّا أن نتصوّر فقط، طريقة بدايات مهمّة محمّد، أو كيفيّة تقبّل وفهم المكّيّين الأوائل لهذا الرّجل المعروف بينهم، يسمعونه الآن وهو في نضجه الكامل، يرفع صوته بهذا الأسلوب الجديد. وبما أنّه لا يوجد ما يشير إلى أنّ محمّداً قد حاول منذ البداية شرح دعوته وتوضيح نتائجها، فليس بإمكاننا إلّا أن نستنتج أنّ كلّ ذلك كان شيئاً مألوفاً بالفعل عند المكّيّين لما اكتسبوه من خبرة، وهو إذن أمر لا يتطلّب أيّ تفسير.

إنّ شكوكنا هذه يؤيّدنها القرآن؛ إذ إنّ الادعاءات القائلة إنّ محمّداً كان شاعراً أو كاهناً وشخصاً غير عادي ولكنّه مألوف، منتشرة في الآيات المبكّرة من القرآن، بل تتوسّع ويتردّد صداها في مآثور السّيرة. تشير الأدلّة الشحيحة التي بين أيدينا إلى أنّ الصّفتين، الشّاعر والكاهن، لم تكونا متطابقتين دائماً في العربية القديمة، ولكن لا يوجد شيء في القرآن يشير إلى أنّ المكّيّين قد قاموا بالتمييز الجيّد عندما يتعلّق الأمر بمحمّد. كان هناك شيء ما يتعلّق بأسلوب أقواله -القسم المتكرّر، وتواتر القافية أو

السَّجْع، والمقاطع ذات الطَّابع الانفعالي، واللَّغة المميَّزة جدًّا، والتَّعبيرات الغامضة في كثير من الأحيان. وربَّما كان هناك أيضاً شيء يتعلَّق بسلوكه الشَّخصي - إذ يذكِّرهم التَّداء في سورة المدَّثَر «يا أيُّها المدَّثَر!»، بذلك النوع المشهور من النَّاس، ذاك الذي به مَسَّ يصرخ وينادي دائماً بين العموم، بإلهام من قوَّة عُليا. قضى محمَّد بعد ذلك وقتاً طويلاً في محاولة لتصحيح هذا الانطباع (آية 29-30 من سورة الطُّور... إلخ)، وهو ما توصَّل إليه في النِّهاية، لكنَّ شخصيته كشاعر مؤثِّر هي التي استحوذت في البداية على انتباه المكيِّين، ثمَّ أصبح النَّاس بعد ذلك ولأوَّل مرَّة، يجتمعون إليه ويصغون إلى ما يقول.

يلفت أسلوب تلك السُّور المبكِّرة وكذلك وصف محمَّد بالشَّاعر انتباهنا عمَّا كان عليه محمَّد. نقرأ الآن ما قاله، لكن في السِّياق الأصلي لم يكن محمَّد يكتب، بل كان يتكلَّم، أو إذا أخذنا على محمل الجدَّ أدلَّة النَّصِّ ورأي معاصريه، فإنَّ محمَّداً كان، على طريقة الكهنة، يغني أو يُنشِد. بدأنا الآن نفق على أرضية صلبة. لا نحتاج إلى الإفراط في تحديد الحالة، ولكن بفضل تحليل ملحمة هوميروس وما يماثلها، حتَّى في الشَّعر الجاهلي، فنحن نعرف الكثير عن هؤلاء الشَّعراء المغنِّين؛ إذ كانوا، في الوقت ذاته، يؤلِّفون وينشدون الأشعار، ومرَّة أخرى علينا أن نميِّز بين التَّأليف الشَّفوي والتَّأليف الشَّفوي. فالقرآن المكيُّ يشير بوضوح إلى كلا الأمرين، لكنَّهما مشكلتان منفصلتان، ونحن هنا معنيون فقط بالتَّأليف الشَّفوي أولاً.

الوحي بوصفه تأليفاً شفويّاً

نحن الآن على مسار تأليف القرآن، ولكن ليس القرآن الذي بين أيدينا، الذي يسمِّيه المسلمون المصحف⁽⁷⁾، والذي هو نتاج عمليَّة التَّحرير، بل الأقوال الأصليَّة التي تمَّ جمعها في القرآن. والقرآن في حدِّ ذاته ليس له بناء، أو بالأحرى، فإنَّ البناء الذي يظهر في ترتيب السُّور، وإن لا يوجد وضوح كاف بشأن ذلك، أو حتَّى بشكل أكثر غموضاً، في تأليف السُّور الحالية انطلاقاً من أصغر وحدات «التَّلاوة»، ليس نتيجة مقاصد المؤلِّف بقدر ما هو نتيجة مقاصد محرِّري القرآن المجهولين. لذا، ومن

وجهة نظرنا، فكلّ ما كان يقصده محمّد يكمن فقط في أقواله الأصلية، تلك الأقوال التي يمكننا تخليصها من القوالب التي وردت بها في المصحف حتّى نعيدها إلى معانيها الأصلية.

عندما نتأمّل جيّداً، نرى جليّاً أنّ السور المكيّة المبكّرة، والتي هي أقرب إلى كونها وحدات تأليف أصلية من السور الطوال التي تليها، تُعرّي جميع مؤشّرات التّأليف الشّفوي: نظام قافية ملحوظ، ولافت للنظر؛ وأنماط إيقاعية مكثّفة، وجمل قصيرة، ومواضيع ذات الصّيغ المتكرّرة. علاوة على ذلك، فإنّ *Sitz im Leben* المفترض لهذه السور يتوافق مع ظروف التّأليف الشّفوي: أولاً، على الرّغم من أنّ مجتمع المشافهة ذاك قد يكون عرف الكتابة، إلّا أنّ التّأليف الشّفوي لا يزال الشّكل المتداول للتّعبير. إنّ ظروف الدّعوة تسير في الاتجاه نفسه: فالسور المكيّة قد شكّلت رسالة متكاملة موجّهة إلى عموم المجتمع تمّ إبلاغها للنّاس. وتجدر الإشارة مرّة أخرى إلى أنّ الجمهور المتلقّي قد لاحظ التشابه الواضح مع ما كان يسمعه من المؤلّفات الشّعرية للشّعراء والكهنة في ذلك المجتمع.

هناك أدلّة أخرى تشير إلى أنّ السور المكيّة كانت تبتّ مشاهد مباشرة. فكثير من المقاطع في القرآن مثل تصوير يوم الحساب في سورة الصّافات (50-61) وسورة ق (20-26)، يصعب متابعتها ما لم نتخيّلها كمشاهد، حيث وحدها الحركات والإشارات والتّغمات الصّوتيّة قادرة على إيصال تلك المشاهد وتوضيحها للنّاس، وهذا ما لا يقدر على توضيحه النّص المكتوب الذي لا يحدّد المتحدّث ولا المتحدّث عنه. يمكن أن نستنتج من هذا أنّنا أمام أقوال شفوية، لا أحد يشكّ في ذلك، لكنّ المنطق قد يؤدّي إلى استنتاج أكثر عمقاً وراديكاليّة، مفاده أنّ محمّداً كان ينتمي إلى تقليد من الشّعر الشّفوي كان يُؤلّف ويُنشد في ذات الوقت: فالغناء والأداء والتّأليف كلّها أفعال مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتقليد الشّفوي. وعلاوة على ذلك، فغالباً ما يتمّ تحقيقها عن طريق «الإلهام»، بمساعدة قوّة عليا.

من الممكن أن نذهب أبعد من ذلك. وكما هو الحال مع الأشعار الشّعرية الأخرى

التي تَمّ تدارسها، فمن الصَّعب أن نتخَيَّل أنَّ «تراتيل» محمَّد لم تُنشد أكثر من مرَّة، وبطريقة الأداء الشَّفويّ، بشكل مختلف نوعاً ما في كلّ مناسبة جديدة. وهكذا، كما سئري، فإنَّ العديد من السُّور المكيَّة المحفوظة لدينا، بغض النَّظر عن اهتمامات التحرير الأخرى، لم تكن سوى أداء واحد للوحي، بيد أنَّ هذا لم يكن الانطباع الذي تعطيه لنا صيغة القرآن التي لدينا. فمن الواضح أنَّنا نتعامل هنا مع نصٍّ مُثبت، وينبغي أن يكون ذاك التَّثبيت قد حدث في وقت مبكَّر. وهكذا، فإنَّنا أمام فرق جوهريٍّ بين محمَّد والشَّاعر الشَّفويّ. ومهما كانت أوجه التَّشابه في الأسلوب والمادة، فإنَّ بعض جمهور محمَّد على الأقلّ بات مقتنعاً بأنَّ ما سمعه ليس قول شاعر، بل هو كلام الله.

الهدف المنشود

إذا أخذنا بعين الاعتبار صحَّة مضامينها، فقد كان الهدف من السُّور التي ظهرت في مكَّة لجمهور من الوثنيين هو تغيير العبادة من الشُّرك إلى التَّوحيد الصَّارم، وكان الأسلوب المتَّبِع لتحقيق ذلك هو الوعظ. والسُّور المكيَّة في حدِّ ذاتها هي رسالة موجهة إلى المجتمع ككلٍّ (أما شكلها البارز فهو الجزرة والعصا)، تَمّ إيصالها إلى عموم النَّاس. لكن لم يقع تبليغ هذا الوعظ المخصوص بطريقة القراءة أو الكلام، بل كان تلاوة وإنشاداً؛ أي بالطريقة والصُّورة التي أرادها الله (سورة القيامة، آية 18: فإذا قرأناه فاتَّبِع قرآنه). أمَّا مَنْ كان يؤدِّي مثل هذا الكلام للنَّاس، فقد عُرِفَ بأنَّه إمَّا كاهن أو شاعر. ومهما كان الأمر، فقد كان لأقوال القرآن أسلوب يختلف اختلافاً كبيراً عن الخطاب العاديّ واللَّغة العاديَّة والسُّلوك العادي. وينبغي أن تكون هناك أيضاً إيماءات وحركات: وكما سبقَت الإشارة إلى ذلك، فإنَّ العديد من المشاهد الدرامية ليوم الحساب -المخلص من جانب والظَّالم من الجانب الآخر (سورة ق: 20-26 وسورة الصَّافات: 50-56، على سبيل المثال)- ستكون غير مفهومة بدون تحديد تلك الإيماءات والحركات أو ربَّما التَّغييرات التي تطرأ على مستوى الصُّوت.

كيفية أداء الشَّاعر لشعره

إنَّ كلّ ما نعرفه عن الشُّعر والشُّعراء في مجتمع يقوم على المشافهة مثل الذي في

مكة زمن النبي - وعن الثقافة الإسلامية لفترة طويلة بعد ذلك - يشير إلى أنّ الأداء نادراً ما كان مرتجلاً بشكل كامل، وأنّ الشاعر، الماهر والفنان، كان يختلي بنفسه ويقضي وقتاً طويلاً ويبدل جهداً كبيراً لصياغة عمله قبل أدائه في الأماكن العامة، حتّى إنّنا قد نكون تلقيناً نظرة ضيقة عن محمد أثناء عمله (مع الله!) في سورة المزمل (الآيات 1-8، مع إقحام لاحق للآيتين 3-4). لكن ما كان يؤدّيه الشاعر كعمل نهائي في الأماكن العامة لم يكن تماماً ما قام بتأليفه على انفراد: فالشعر المؤدّى شفويّاً أيّاً كان نوعه، يعطي مؤشرات على ردّ فعل الجمهور تجاه ذلك العمل أثناء أداء الشاعر له، حيث يكون في النهاية، عملاً ناتجاً عن عاملين اثنين؛ التحضير المسبق، وردّ فعل الجمهور المباشر، ولنا أن نتصور هذا الارتجال حتّى وإن كان المضمون يجسّد كلام الله.

إنّ للقرآن معرفة جيّدة برّد فعل الجمهور. وكما رأينا، هناك تفسيرات فورية - مُمثّلة في قوله «وما أدراك ما هية...؟» - والتي من الواضح أنّها من وحي ردّ فعل الجمهور (سورة القارعة: 9-11)، أو قد تكون في هذه الحالات، في غياب منه. كما توجد إجابات مباشرة لكلّ من الأسئلة والانتقادات (سورة البقرة: آية 135... إلخ). وأخيراً، كان هناك اتهام بأنّ «الوحي» كان مرتجلاً إلى حدّ ما، وأنّ محمّداً كان يؤلفه تبعاً «(بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ»، سورة الأنبياء)، «أَمْ يَقُولُونَ نَقُولُهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ»، سورة الطور). لا، لقد كان يتلو فقط ما أتاه من ربّه «وَإِذَا تَنَلَّاهُم بَلَّيْنَا بِالنَّارِ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنِّي وَكَأَنِّي أَبْذُلُهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبْدِلَهُ مِنْ يَدَايَ نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُ إِلَّا مَا يُوْحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ * قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»، سورة يونس). ومع ذلك، لم يكن من الضروري أن تحدث كلّ هذه الردود مع الأداء الأصلي؛ لأنّ مثل ذلك الأداء كان بالتأكيد وبالضرورة، في حالة القرآن خاصّة، مكرّراً، وكانت هناك فرصة للشاعر، أو النبيّ، أن يُجري عليه تعديلات.

الذّكر المحفوظ

لقد اقتنع بعض المكيّين فأصبحوا مسلمين. وهكذا بدأ الجزء التّالي من مرحلة

القرآن. والقرآن نفسه لا يخبرنا الكثير عن ترديد المسلمين له؛ إذ كانت تعليمات الله حول تلاوة القرآن موجّهة إلى النبي بالذات، كما ورد ذلك في سورة القيامة، الآية 16: «لا تحرك به لسانك لتعجل به» - ولم يكن موجّهاً إلى مسلمي مكّة، على الرّغم من أنّ هؤلاء قد طبّقوا هذه التّوجيهات بشكل طبيعي. لكن ما يبدو مؤكداً هو أنّ القرآن قد تمّ حفظه منذ وقت مبكّر جداً ومن المحتمل أن يكون في نوع من الإطار الليتورجي، ومن الواضح أنّه ليس في نفس الإطار الذي تلا فيه محمد القرآن في الأصل: لقد كان المسلمون يردّدون القرآن، ولم يكونوا منشئيه. لم يكن هذا مجتمعاً حديث عهد بالكهنة: إذ لم يكن المسلمون على دراية ببقية اللّغات على غرار المسيحيين الأوائل الذين تلقّوا «مواهب الرّوح القدس»، بل كانوا يردّدون ما أصبح الآن نصّاً. كما أنّهم لم يكونوا عرباً رواة لهم الكفاءة والمهارات العالية لنقل شعر الآخرين. يبدو أنّهم كانوا يردّدون القرآن كشكل من أشكال العبادة، وهو الذي لم يكن سوى أقوال وردت على لسان محمد، ولكنّها الآن بالنّسبة إليهم مقدّسة: لقد أصبحت أقوال محمد صلاة المسلمين.

إذا كان هذا الافتراض صحيحاً، فيجب أن نتصوّر أيضاً أنّ محمّداً كان يوجّه عملية الحفظ. فهو الذي كان عليه أن يختار من بين ترتيبه المتكرّر لسورة معيّنة، الصّيغة التي ستصبح الآن ليتورجية، والتي من شأنها أن تشكّل صلاة المسلمين. إذا كان محمّد قد قام فعلاً بتشكيل أو تأليف وحيه في تلاوته، كما تمّت الإشارة إلى ذلك، فإنّ مجال الاختلافات فيها سيكون أضيق ممّا لو كان ذاك الوحي مرتجلاً، بعبارة أخرى، إذا قام بتبليغ تلك التلاوات في ذات الوقت الذي نزلت عليه. ولكن لا تزال هناك خيارات يتعيّن القيام بها، وبهذا المعنى الأساسي، كان محمّد أوّل محرّر للقرآن. هو الذي اختار الآيات، وربّما عدّلها، أو حتّى أعاد صياغتها للحفظ، وهو الذي وجّه عملية الحفظ ذاتها. لقد كانت التلاوة في العربيّة، مع ذلك، أسلوباً غير مألوف، نوعاً من الخطاب الفتي الذي كان من اختصاص الشّعراء وليس لهجة المكّيّين المتداولة.

وهكذا لم يتم تناول «التلاوة» من قبل رواة محترفين، ناقلين مُدرّبين للتصوُّص الشعري، ولكن من قبل «المُسلمين» أنفسهم، المؤمنين البسطاء الذين لا يمتلكون التأهيل ولا المهارة المهنية لإعادة صياغة هذا النصّ بالذات. لا يسعنا إلا أن نتخيّلهم يردّدون التلاوات مع محمّد أو بشكل أفضل بعد محمّد مهتدين بهديه. أصبحت التلاوة بالنسبة إليهم إعلاناً عاماً عن ثقتهم في الله وفي رسالته، وفي الوقت نفسه صلاة وعبادة.

ينبغي ألا تكون عمليّة الحفظ ذاتها صعبة في مجتمع مكّة الذي لا يزال قائماً على المشافهة. كانت الأساليب نفسها التي ساعدت الشّاعر في تأليفه -تكرار القافية والإيقاع والصّياغة اللّغوية- مفيدة أيضاً للمؤمنين في حفظهم لما كان يُتلى على مسامعهم. ولم يتم، على ما يبدو، حذف أيّ شيء. إنّ كلّ الحوار الأصلي الذي وجهه الله إلى محمّد تكرّر بأمانة، تماماً مثلما وقع ترديده في الأصل. لم يكونوا يقلّدون النّبيّ، بل كانوا يردّدون كلام الله. وهكذا، فإنّ مسألة التلاوة لم تكن مهيةً للحفظ فحسب، بل ترسّخ الآن.

حكواتي

هل كان محمّد حينها شاعراً أم كاهناً كما كان يظنّ بعضٌ من سامعيه؟ هل ألّف وأدّى بالقرائن نفسها التي اتّبعها الوجه المألوفة في الحرم المكيّ؟ إنّ التّمييز في العصور الوسطى والحديثة بين أسلوب الشّاعر والكاهن، وبينهما وبين القرآن، هو إلى حدّ ما خارج الموضوع. لقد كان ممّن استمع إلى محمّد على معرفة بمثل هذه المسائل أكثر بكثير ممّا نعرفه نحن، ويعتقدون قطعاً أنّه قد أدّى الدّور، وكانت لديهم علاوة على ذلك آراؤهم الخاصّة عن كيفية عمله. لم يتطلّب الأمر قدراً كبيراً من الخبرة للتعرف عليه كشاعر. ما كان يخرج من شفتيه هو الشّعر بكلّ المقاييس: مجموعة مميّزة من القسَم التي تبدأ أو تظهر في السّور المبكّرة، أسطر شعريّة قصيرة مقفّاة، مرتّلة ترتيلاً، وذات محتوى انفعالي للغاية. كما أنّ طريقة أدائه لها، والتي ليس لنا معرفة جيّدة عنها، ربّما تشير هي أيضاً إلى أنّه شاعر. وقد خلّص مستمعهو إلى الاستنتاج

المناسب، وهو أنّ هذه كانت «أساطير الأولين»، ولا بدّ أنّه قد تلقّى شعره من شخص آخر، وحتى ما كان «يتلوه» إنّما اكتتبه وكان يُملئ عليه، كما ورد ذلك في سورة الفرقان (4-5): «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا * وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا».

هناك مسألة أكبر على المحكّ. إذا كان محمد يؤلف ضمن لغة ثابتة، فهل كان يؤلف أيضاً ضمن تقليد ثابت؟ أي هل كان، مثل الشعراء الشفويين الآخرين المعروفين، يعمل بأشكال جديدة على مواضيع تقليدية، وبالتالي مألوفة؟ فمن خلال ظهوره اللفظ، كان محمد مبتكراً جيّداً: كانت رسالته هي رسالة الله، وليست رسالته، ولا من استنابته، وفي واقع الأمر، نحن لا نعرف أي شخص آخر في ذلك المكان أو تلك الفترة -شاعراً كان أو كاهناً أو غير ذلك- كان يفعل ما فعله. أمّا بالنسبة إلى بعض مستمعي محمد على الأقلّ، الذين يفقهون ما يسمعون، فقد كان محمد يردّد ببساطة «أساطير الأولين» (آية 5، سورة الفرقان)، ولكن بالنسبة لنا، نحن الذين يعرفون المزيد عن تأليف الشعر الشفوي، فقد كان، باستخدام مصطلحات هوميروس، «قصص مغني». وإذا كان التوصيف صحيحاً، فإنّ محمد مكّة يتناسب جيّداً مع تقليد الشاعر الشفوي، فتان ماهر يعيد صياغة المواضيع المألوفة بأسلوب مألوف، وإن كان أسلوباً صعباً في حدّ ذاته.

أنكر محمد ذاك الاتهام، وينبغي علينا أن نسلم بذلك: إنّ مواضيع ما كان يتلوه لا علاقة لها بتلك المواضيع النمطية التي تظهر عند الشعراء المعاصرين. واحد من أهمّ أطر مواضيع القرآن الرئيسة هو في الحقيقة الإطار البيبلي للنبوّة والأنبياء: فآدم وإبراهيم، نوح وموسى، داود وسليمان، من بين كثيرين آخرين، يسرحون ويمرحون بين آيات السُّور حاملين معهم قيمهم ولغاتهم. واستناداً إلى استجابة جمهور السامعين كما بيّن القرآن نفسه ذلك، كانت المواضيع البيبليّة مفهومة، وإن لم تكن دائماً مألوفة بشكل تامّ عند المتكلمين الذين كانوا يسمعون عن هذه الأمور، وعلى ما يبدو لم تكن تلك هي المرّة الأولى.

قصص وحكايات

ليس من الصعب التحقق من وجود بعض الأشكال الأدبية في القرآن، لكن وبمجرد تمييزها، ينبغي أن نحاول ربطها بمقاصد النبي. فقد كان هدفه الأول واضحاً إلى حد ما، ألا وهو جذب انتباه سامعيه. ومن الواضح أيضاً أن مجموعات القصص الآلفة للنظر التي تنصّر العديد من السور المبكرة، وكذلك المشاهد المتكررة التي تصوّر الآخرة، والتي تبدأ بعبارة «وإذا...» كانت كلها موجهة تقريباً إلى ذات الهدف. ومع ذلك، فإن المقاطع التي تصوّر يوم الحساب لها وظيفة أخرى: فهي تبدأ أيضاً في تشكيل سلوك السامعين ووعيهم وفقاً للأخلاق الجديدة، لا سيما إذا تعلّق الأمر بنقل مشاهد حية من الآخرة تصوّر الناس يقودهم قدرهم إلى الجنة ونعيمها أو إلى جهنم وعذابها (سورة ص: 55-64، سورة المعارج: 15-44).

وكما تكشف الوحي شيئاً فشيئاً، تكشف نطاق التعليمات أيضاً. أمثلة مأخوذة من التاريخ المقدّس، من تاريخ الله، تحلّ تدريجياً محلّ وعيد الآخرة ووعودها. أمثلة ببليّة وعربية على العقاب الإلهي، ليست ضدّ الفجور بقدر ما هي ضدّ الكفر، تُعرض في البداية على السامعين بمجرد التلميح ثم بشكل أكثر تفصيلاً بعد ذلك، مثل قصص الخلاص⁽⁸⁾، إمّا لأنّ التلميحات لم تكن ناجعة أو ربّما بسبب اهتمام جمهور السامعين الواضح بهذا النهج الجديد لرسالة محمّد المستند إلى السرد التاريخي.

مرجعية محمّد الدنيّة

من أين أتت هذه المعلومات إن لم تكن من عند الله؟ سيتمّ تناول هذا السؤال على نطاق أوسع لاحقاً⁽⁹⁾، ولكنّ المسألة هنا تتعلّق بمحمّد نفسه. يصرّ المسلم على أنّ القرآن ليس من عند محمّد، بل من عند الله. دعونا إذن نطرح السؤال بشكل مختلف بعض الشيء. أين تلقى جمهور النبي، الذي كان جمهوراً وثنيّاً على ما يبدو، فهماً يتناسب مع فهمه؟ قد يكون لدى الشعراء الجاهليين، كما يرى كثيرون، بعض الإلمام بالأفكار الببليّة، لكنهم بالتأكيد لا يعرفون شيئاً عن القصص الببليّة التي كانت فيما يبدو مألوفة عند محمّد وجمهوره. إنّ لقاء نظرة سريعة على مادة التوراة والإنجيل

المذكورة في القرآن يكشف أنّ مؤلفها لم يتعرّض بشكل مباشر أو غير مباشر للتّصوُّص المقدّسة نفسها، بل بالأحرى، بطريقة أو بأخرى -ونحن ببساطة لا نملك المعلومات الكافية لنقول بدقّة كيف ذلك- لم يتعرّض إلى ما يسمّيه اليهود المدرّاش، الذي هو إعادة سرد محتويات الكتابات المقدّسة التي غالباً ما تكون منمّقة بتفاصيل غريبة لإثارة سبيل الجمهور أو هدايته أو إمتاعه⁽¹⁰⁾.

ليس لدينا أمثلة محفوظة من أدبيّات المدرّاش اليهوديّة في جزيرة العرب في تلك الحقبة، ولكن كان هناك يهود في كلّ من جنوب شبه الجزيرة العربيّة وفي الواحات الممتدّة في سلسلة من المدينة باتجاه الشّمال، ويبدو على الأرجح أنّ معرفتهم بالكتابات المقدّسة، وبالتالي فهم محدّد نفسه لها، لم تكن معرفة بنصّ مدرّاشيّ أدبيّ مكتوب بقدر ما هي معرفة بمدرّاش منقول شفويّاً. إنّ ما لدينا في أجزاء واسعة من القرآن ليس أقلّ من الأجزاء المتأثّرة لمدرّاش من القرن السّابع عن الببيل.

وينطبق الشّيء ذاته على مادة الإنجيل في الكتابات الإسلاميّة المقدّسة. إنّ قصص القرآن عن يسوع ومريم، التي تُروى أو يُشار إليها بشكل تلميح (على سبيل المثال، سورة مريم: 16-23، سورة آل عمران: 35-44)، تجد مباشرة أوجه التشابه بينها في الأناجيل الأبوكريفيّة وليس في النّصوص القانونيّة. نحن نعرف مقدّراً أقلّ عن الأبوكريفا، والأدب الشّعبي المسيحي الشّرقي بشأن عيسى بشكل عامّ، ممّا نعرفه عن المدرّاشيم اليهوديّة، إلّا أنّ روايات عيسى في القرآن تحتوي على بعض العناصر الهامشيّة والأسطوريّة بشكل واضح مقارنة بمعتقدات الكنيسة العظمى. قيل في القرآن إنّ عيسى لم يمت على الصّليب، ولكن «شُبّه لهم» (سورة النساء: 156-59)، ومَن صُلب هو ضحيّة بديلة وفقاً لمعظم مفسّري القرآن. وحسب قراءة المسلمين للقرآن، فإنّ عيسى، النّبيّ البشريّ، قد رفعه الله عنده (سورة آل عمران: 55) وسيعود ليعاني موته مثل البشر في آخر الزّمان، ربّما مثل المهدي الذي يلعب دوراً يشبه دور المسيح في العالم الأخرى الإسلامي.

المكاهن

لقد أربك محدّد معاصريه. وعلى الرّغم من أنّ محدّد المألوف عندهم كان يلعب

أو يؤدّي دور الشّاعر، إلا أنّهم كانوا يعلمون أنّه لم يتربّ على قول الشّعر مطلقاً، وأنّه لم يكن ينتمي إلى فئة الشّعراء. في بلاد العرب وُلد الشّعراء وفي ذات الوقت صُقلت فيها مواهبهم. لكن كان للمكّتبين رأيهم؛ إذ اعتقدوا أنّ محمّداً لا يذّ أن يكون شاعراً به مسّ من الجنّ أو مُلهماً من الجنّ (سورة الأنبياء: آية 5، وما يليها)، أو قد يكون كاهناً (سورة الطّور: آية 29، سورة الحاقة: آية 42). لقد كانت لديهم أدلّة ملموسة على ذلك على مرأى ومسمع منهم. وبالنسبة لنا، فإنّ هذا الانطباع يعزّزه ما يبدو أنّه ماثورات إسلامية قديمة عن النّبي. فقد ذكروا أنّ محمّداً قال لزوجته خديجة بشأن آياته: «إني أسمع صوتاً وأرى ضوءاً، لقد خشيت أن أكون كاهناً!». تُظهر الرّوايات محمّداً وقد بدا خائفاً جداً من تجربة شيطانيّة لدرجة أنّه فكّر في الانتحار! علينا أن نمنح بعض المصادقية لهذه القصة من المستبعد جدّاً اختلاقها من قبل ماثور مسلم ورع.

وبفضل كلّ من الكاهن والشّاعر أصبح متاحاً الوصول إلى ما سمّاه العرب بالغيب (سورة الأنعام، آية 59، سورة ال عمران، آية 44)، «عالم الغيب» عالم غير مرئيّ خارق للطّبيعة. وكلاهما كان مألوفاً للجنّ، والجنّيّ في العقليّة العربيّة له علاقة بعالم الأرواح⁽¹¹⁾، وكان كلّ من الشّاعر والكاهن، في بعض الأحيان، مجنوناً أو، يمكن القول إنّ كان مُلهماً أو به مسّ، على الرغم من أنّ ذوق العربي أقرب إلى المعنى الأخير. أعطى الجنّ للشّاعر المهارة في سرد حكايات الشجاعة القبليّة في الحرب أو الحزن في الحبّ؛ الشّاعر هو لسان حال القبيلة وذاكرتها، «ذاكرة العرب»، كما يُطلق عليه. كان الكاهن يمتلك مواهب خاصّة جعلته مستشار القبيلة للحكم في المسائل الصّغيرة والكبيرة. وكلا الشّاعر والكاهن معروف من خلال خطابه، سجع الكاهن وقصيدة الشّاعر.

إنّ سجع القرآن يشبه قليلاً موازين الشّعر التي بُنيت عليها القصيدة العربيّة القديمة، لكن هل يمتلك خصائص سجع الكهّان؟ يجب الماثور الأدبيّ الإسلاميّ اللاحق بالتّقي؛ لأنّ الاعتراف بحقيقة أنّ القرآن هو شكل من أشكال السّجع يقود إلى تأكيد

الآتهام بأنّ محمداً كان كاهناً. والأكثر من ذلك، كان هؤلاء النقاد أنفسهم حذرين جداً بشأن تعريف السّجع، حيث لا يمكن لأسلوب القرآن أن يكون كذلك. وبالفعل، إذا تمّ ترك التعريف فضفاضاً على أنّه الكلام المقفى وهو توافق فواصل الجمل في الحرف الأخير، والذي يميل إلى الغموض والإبهام، فإنّ القرآن يناسب النموذج تماماً. لكن فقط لبعض الوقت. ففي المدينة، بدأ دور الكاهن المتحفّظ يختفي خلف الدّور الجديد للتيّ الواعظ.

ولكن ليس قبل أن تغيّر هويّة محمّد ككاهن حياته ومسار التاريخ البشري. في عام 622 م، بعد اثني عشر عاماً من «تلاوة» رسالته علناً في الحرم المكيّ المعمور، وبينما كانت الأوساط المكيّة تبذل جهوداً لاغتياله، هاجر محمّد -هجرته الشهيرة- إلى واحة المدينة استجابة لدعوة أهلها هناك. كان أهل المدينة على شفا حرب أهليّة واعتقدوا أنّ هذا المكيّ، الذي نعتبره في هذه المرحلة مجرد داعي الله المزعج والمثير للمشاكل، كان الشّخص الذي سيحلّ مشاكلهم السياسية والاجتماعية. إنّ الدّعوة إلى المدينة لا تبدو مع ذلك غريبة إلّا إذا اقتنعنا، كما سيقنعنا التّقليد الإسلامي، أنّه لا يمكن بأي طريقة من الطرائق الخلط بين محمّد والكاهن. قد يكون لعبارة «رسول الله» صوت واحد في أذنيّ التّيّ، ولكن بالتأكيد كان لها صوت آخر بالنسبة إلى أهل المدينة. لقد نطقوا كلمة «نبيّ» رمز القوّة والفعل، وكانوا مستعدين إلى درجة عالية للمجازفة مع هذا الشّخص بالذات.

القرآن المُعجِز

نشعر بالقلق والحيرة من محمّد والقرآن، مثلما شعر بذلك المكيّون في القرن السّابع الذين سمعوا القرآن لأول مرّة مباشرة من محمّد. لا نعرف من أين تعلّم هذا التاجر المكيّ الصّغير قول الشّعر. لم يكن في ذلك حتماً أيّ مشكلة بالنسبة إلى المأثور الإسلامي، ولذا لم يُقدّم أيّ تفسير. كان كلّ من محتوى القرآن وأسلوبه -لغته ومجازاته واستعاراته- من عند الله، ومن ثمّ، خلّص المسلمون على نحو صائب، إلى أنّ القرآن معجزة في ذاته، وبالتالي لا يضاهيه حرفياً وأدبياً أيّ كلام.

إِنَّ مُحَمَّدًا (أو الله المتحدث عبره) قد أَكَّدَ ذلك كثيراً في رَدِّهِ على منتقديه: (سورة البقرة، آية 23: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ... إلخ) وإذا كانت المعجزة حدثاً ليس له أسباب طبيعية، فإنَّ القرآن هو بالفعل معجزة. وسواء كان «سحر اللِّغة الرَّائع» هو الذي جعل ذلك ممكناً، كما اعتقد أحد النِّقاد في أوائل القرن التاسع عشر، أو كان مجرد عمل من أعمال الله، فلم تكن هناك طريقة منطقية يمكن من خلالها لمكيٍّ أميٍّ أن يتجشَّع شعراً بتلك الرِّوعة مثلما نجده في القرآن -مع أنَّ مسألة أُمِّيَّة مُحَمَّدٍ غير ذات أهَمِّيَّة، فمعظم الشَّعراء الشُّفويِّين، وبالتأكيد هم الأفضل، كانوا أُمِّيِّين. ومثل ترنيمة كيدمون Caedmon في حكاية بيد Bede⁽¹²⁾، يظهر أنَّ إنشاد مُحَمَّدٍ قد جاء من مكان آخر.

أفكار ثانويَّة: Q والحديث

من الأشياء الغريبة، والتي نرى منها أمثلة كثيرة، تسمية مجموعة «أقوال» عيسى تلك التي استخلصها علماء القرن التاسع عشر من إنجيلي متى ولوقا بـ«Q». ويكمن الفضول في حقيقة أنَّ «كتاب Q» الآخر، المشهور جداً؛ ذلك الكتاب المقدَّس الإسلامي المسمَّى القرآن، ليس أكثر أو أقلَّ من مجموعة متشابهة من أقوال مُحَمَّدٍ⁽¹³⁾. أو بالأحرى الأقوال التي جاء بها مُحَمَّدٌ لأنَّه، وفقاً للنظرة الإسلاميَّة، قد كرَّر ما سمعه من الله فقط.

لا يمكن لأيٍّ من المجموعتين أن تدَّعي الاكتمال. هناك العديد من agrapha logia لعيسى (أقوال عيسى التي لا توجد في الأناجيل القانونيَّة [المترجم]) غير موجودة في Q، ولا حتَّى في لوقا أو يوحنا، ولكنَّها موقَّعة في المأثور المسيحيّ، سواء (1) كانت مضمَّنة في إنجيل أبوكريفيّ، (2) أو ظهرت في مجموعات أخرى من الأقوال كما في إنجيل توما المزعوم، أو (3) ذُكرت عَرَضاً في مجموعة متنوِّعة من الأعمال، بما في ذلك بعض المؤلِّفين المسلمين، الذين كانوا يعتبرون عيسى نبياً مهماً قبل الإسلام. إنَّ معظم أقوال مُحَمَّدٍ التي ورد ذكرها تُحدِّث في الواقع خارج القرآن.

لقد تمّ تضمينها في سيره الذاتية، تماماً مثل سيرة عيسى الذاتية في الأناجيل، وعدد كبير منها محفوظ في شكل أحاديث، وقد تناقل معاصرو محمد ما سمعوا من أقواله وما شاهدوا من أفعاله.

الأحاديث النبوية هي في حدّ ذاتها نصوص قانونية مقدّسة بالنسبة إلى المسلمين من حيث إنّها لا تمثّل أفكار الله بشكل مباشر كما يفعل القول القرآني، بل هي بالأحرى أفكار محمد. ومع ذلك، كان محمد هو المسلم المثالي وأفضل ترجمان لإرادة الله. ولذلك، فإنّ أقواله محفوظة في شكل أحاديث ويحتجّ بها بالتساوي مع القرآن لتحديد واجبات المسلم في إيمانه وكيفية تصرّفه. يزعم كلّ من القرآن والحديث إعادة نسخ لما جاء على لسان محمد، ومع ذلك لا يوجد خلط بينهما. هناك فرق عميق بين الأسلوب «السامي والرّفع» للقرآن والنثر العادي واليومي للحديث. حتّى سور القرآن المدنية، والتي تمّ تأليفها بنمط لغوي أقلّ شعريّة من السور المكيّة التي سبقتها، فإنّها تمثّل عالماً مختلفاً في الثّبرة والأسلوب من فنون التعليم العادي والرّواية الركيكة للأحاديث النبوية.

الفصل الخامس

الرّسالة: عيسى في الجليل

مع مرقس نترك الحدود الضيقة لأقوال مصدر Q ونغامر في المشهد الأرحب والأفضل إنارة للأنجيل السردية. إذا كانت المحاولات الأولى لفهم جوهر يسوع الناصري قد اتخذت في الواقع شكل مجموعة من الأقوال، فسرعان ما تحوّل أتباعه إلى شكل أوسع للتذكّر. هذا ما أدركه معاصروهم الناطقون باليونانية على أنّه سيرة ذاتية، ولكن أعضاء حركة عيسى فضّلوا تسميتها، بلغتهم الخاصة، «البشارة». كان مؤلفو Q قد اكتفوا في الغالب بأقوال عيسى المجردة، والموجزة ويأطار سرديّ بسيط أو منعدم. لقد وضع الشّكل الجديد للإنجيل الأقوال التي وُجدت في Q وفي أماكن أخرى داخل إطار أكثر متانة. لقد توسّعت مسارات كلمات يسوع: داخل الكُنُس ومنازل بعض أتباعه، وعلى طول شاطئ بحيرة طبريا، وفي مراكز المدن المزدهمة وفي السّهول وسفوح الجبال.

هناك غموض كرونولوجي عامّ يحيط بعيسى الجليل، ذاك المعلّم والواعظ المتقلّب الذي دفع بعض أتباعه لجمع كلماته وحفظها. وبصرف النظر عن معالجته للمرضى وطرده الأرواح الشريرة، فقد تمّ الاحتفاظ ببعض الحقائق أو الأحداث عندما كان عيسى يتنقّل حول مناظر طبيعية من القرى والأرياف والبحر، والتي، إذا كانت صحيحة، فهي معمّمة أيضاً، وغالباً ما يتمّ التعبير عن انتقاله من مكان إلى آخر بعبارة بسيطة «... وبعد ذلك...» أو «في وقت مبكّر من اليوم التالي...». في النهاية، يصعد

عيسى إلى أورشليم وتتغير مباشرة نبرة السرد، لتصبح الأوقات والأماكن محدّدة بدقّة. تظهر الشخصيات التاريخية: النَّائب الروماني بيلاطس Pilate، والرباع هيرودس أنتيباس the tetrarch Herod Antipas، ورئيس الكهنة قيافا Caiaphas، وجميعهم يقفون في تناقض حادّ مع «قائد المائة»، و«الرجل الذي وُلد أعمى»، و«الكتبة والفريسيين» من الرواية الجليليّة.

لقد تمكّن المؤلفون/ المحرّرون الجليليون لوثيقة Q باختيارهم للموضوعات وبترتيبهم للأقوال من إبلاغ ما اعتقدوا أنّه كان رغبة معلّمهم. إنّ مؤلّفي الأناجيل، الذين لا يمكننا تحديد موقعهم بالضبط ولكن من المحتمل جداً أن يكونوا قد ألفوا أناجيلهم خارج الجليل وربّما خارج فلسطين، قد أصبحوا الآن واضحين داخل الأناجيل، حيث يتحدّثون من خلال الإيحاءات والتفسيرات وكذلك من خلال مجموعة من التعليقات التحريرية، ولم تكن الحجّة هي الأقلّ شيوعاً فيها «... كما قال ذلك الأنبياء...»

لا تخبرنا وثيقة Q ولا رسائل بولس الكثير عن أحداث سيرة عيسى. وكما رأينا، فإنّ Q عبارة عن مجموعة من الأقوال وكان بولس مهتماً بأهميّة عيسى أكثر ممّا قاله أو فعله بعد موته وقيامته، وهي أحداث لم يصفها على أيّ حال. لذلك ومن أجل رؤية أكثر شموليّة لسيرة عيسى، يجب أن تنتقل إلى الأناجيل السردية، وفي المقام الأوّل إنجيل مرقس وكلّ ما يمكن أن يضيفه متى ولوقا ويوحنا إلى الصورة من مصادرهم الخاصة. وكما رأينا أيضاً، فقد استخدم كلّ من متى ولوقا مرقس و Q وعدّاهما في كتابة إنجيليّهما، لكن كان لدهما أيضاً مادة إضافية، ولكن لا نستطيع تحديد طبيعتها أو شكلها. ويوحنا، الذي قرأ أو لم يقرأ الأناجيل الإزائية (أو شيء مشابه)، كان قد توصّل بالتأكيد إلى معلومات أخرى حول عيسى، بعض منها حقيقيّ بشكل مقنع.

شكل الأناجيل

من الناحية البنيويّة، يبدو أنّ الأناجيل السردية، والإزائية الثلاثة على وجه الخصوص، تنقسم إلى جزأين أو ربّما، إذا كنّا نميل إلى النظر إلى سيرة يسوع إلى أنّها

دراما، إلى مشهدين، ما يسمّى هنا «عيسى في الجليل» و«عيسى في أورشليم». وهما مسبقان بأمر آخر، لا سيّما روايات الطفولة الموصوفة في متى ولوقا، وبمقدمة لاهوتية في يوحنا (1: 1-18) عن عيسى بصفته كلمة الله الأبدية، كما يتضمن كلّ منهما خاتمة قصيرة نسبياً عن اكتشاف قبر عيسى الفارغ وظهوره بعد قيامته من بين الأموات.

لقد تمّ إعداد هذين القسمين، «عيسى في الجليل» و«عيسى في أورشليم»، بشكل مختلف تماماً. بعد شرح العلاقة مع المعمدانيتين واختيار الاثني عشر، فإنّ الجزء المتبقي من الفصل الأوّل من الأناجيل يتكوّن من تعاليم عيسى أو مواعظه، والتي يوفّر كثير منها إطاراً زمنياً ومكانياً بسيطاً. هذه التعاليم مجمّعة في وحدات خطاب أوسع، والتي يبدو أنّها تمضي قدماً في ترتيب زمنيّ، مع أنّ الاختلافات بين الأناجيل تشير إلى أنّ الترتيب المفروض اعتباطي إلى حدّ ما. متداخلة هي الروايات عن المعجزات التي أنجزها عيسى، والتي في غالبها معالجة المرضى وطرده الأرواح، والتداخل باو أيضاً في نقاشاته وخلافاته مع مختلف الجماعات اليهودية المتنافسة. كل ذلك يحدث في مشهد جليلي بالكاد يصل إلى سنة على ما يبدو، ولكن ورد في نسخة يوحنا أنّ نشاط عيسى التبشيري قد امتدّ على مدى ستين أو ربّما ثلاث سنوات.

يوحنا المعمدان وعيسى

إنّ أوّل دليل على عيسى يواجهه الباحث هو علاقته الواضحة مع الرّجل الذي يُدعى يوحنا المعمدان أو المعمدان، وهو شخصيّة ذكرها أيضاً المؤرّخ جوسيفوس⁽¹⁾. تدفعنا مسيرة يوحنا ومكانته البارزة على رأس كلّ الأناجيل للتركيز على رسالة عيسى ومقاصده. نلاحظ في البداية أنّه باستثناء تعميد عيسى على يد يوحنا، لم يظهر لنا أيّ تعميد فعليّ في الأناجيل. بيد أنّ الأدلّة تشير (يوحنا 4: 1-2) إلى أنّه منذ بداية الحركة الجديدة، واصل أتباع عيسى ممارسة التعميد باستخدام غُسلٍ علنيّ للإشارة إلى ولادّةٍ روحيّةٍ جديدةٍ بطريقة ظاهرة ورسميّة. والأمر الأكثر يقيناً هو أنّه مع مرور الزّمن واستمرار تعميمه، تمّ استخدام طقوس التعميد لختم وإعلان الانضمام إلى حركة عيسى

(متى 28: 19؛ أعمال الرسل 2: 41؛ 1 كورنثيوس 1: 14-17). تمثّل مشاركة يسوع الخاصّة في هذا الطّقس إشكاليّة كبرى. يبدو أنّ إنجيل يوحنا يذكر بشكل غير رسمي أنّ عيسى كان يعمّد (3: 22، 26)، ثم لاحقاً في تعليق تحريري واضح، وبالتأكيد تعليق دفاعي أيضاً - كانت هناك إشاعة بأنّ عيسى كان في ذلك الوقت يكسب المزيد من الأتباع ويعمّد أناساً أكثر من المعمدان نفسه- يعلن الإنجيل الرابع بصوت عالٍ (4: 2) أنّ «يسوع لم يكن في الحقيقة يُعمّد. تلاميذه هم الذين كانوا يعمّدون!»

بدا التّعليق الأخير كمحاولة تبشيرية أخرى لوضع مسافة بين عيسى والمعمدان. ولكن على الرّغم من كلّ الحرج الذي أحدثته العلاقة مع المعمدان لأتباعه اللاحقين (ومن المفترض أن يكون لأتباع يوحنا)، فلا يوجد سبب يمنع عيسى من أن يفعل ما كان يفعله يوحنا من قبله وأتباعه من بعده، ربّما باسمه عند الاقتضاء. لسنا أوّل من يعتقد ذلك. هيرودس أنتيپاس، حاكم الجليل وابن هيرودس الذي قيل إنّه لاحق الطّفّل عيسى، قد سمع وصدّق خبر أنّ عيسى هو المعمدان الذي عاد من بين الأموات (مرقس 6: 14 وما يلي). وعندما سأل عيسى أتباعه عمّا يقوله النّاس عنه، قيل له إنّ بعضهم فكّر أنّه قد يكون يوحنا المعمدان (مرقس 8: 27-28، وما يلي).

هناك سبب وجيه لأن يكون عيسى، في الدّهنية السّعيّة، مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالمعمدان. كان لدى الرجلين الرّؤية نفسها لاقترب نهاية الزّمان، والتي فُهمت على أنّ «ملكوت الله» قد حلّ. لقد بشّرا بحياة الطّهر والفضيلة، بدلاً من شعائر شاقّة كأفضل تحضير ليوم الحساب، وكلاهما استخدم الخضوع للطّقس المألوف «الغسل» كإشارة إلى قبول المرء لهذا الأمر الجديد. وفي النهاية نُفّذ في كليهما حكم الإعدام من قبل سلطات الدّولة، يوحنا على يد الحاكم اليهودي أنتيپاس، وعيسى على يد الحاكم الرّوماني بيلاطس البنطي. لكن لم يكن عيسى نسخة من المعمدان. فقيما كان عيسى متجوّلاً، بدا أنّ يوحنا قد ظلّ في مكانه. كان يوحنا زاهداً متعلّقاً بحياة البريّة، ولم يكن عيسى كذلك: بدا اجتماعياً وشعبيّاً. كان عيسى صانعاً للمعجزات وطارداً للأرواح الشرّيرة. ومن الواضح أنّ يوحنا قد حصر نشاطه في الوعظ.

الاثنا عشر

إحدى نقاط التشابه بين عيسى والمعمدان هي أنّ يوحنا كان لديه تلاميذ -ماتثاي mathetai، حرفياً «طلّاب»، وليس المقصود هنا المعنى الأكاديمي- وكذلك فعل عيسى أيضاً بعد أن ترك صحبة يوحنا. لا نعرف الكثير عن أتباع يوحنا -وجد بولس بعضاً من أتباع يوحنا في أفسس في الخمسينيات (أعمال الرّسل 18: 25، 19: 3)، ولكن في حالة عيسى، فقد تمّ وصف وظيفة تلاميذه وأفعالهم بشيء من الإسهاب. إنّ ما يُسمّى هنا «حركة» كان في بادئ الأمر حلقتين أو ثلاث حلقات مركزية من الأفراد محيطة بعيسى نفسه؛ الحلقة الأولى واضحة لا لبس فيها. إنّها حلقة «الاثني عشر»، الأفراد الذين اختارهم عيسى ودعاهم شخصياً -«ألم اختركم أنتم الاثني عشر؟» يقول يسوع (يوحنا 6: 70). تذكر الحركة الاثني عشر بوضوح كمجموعة، ولكنها تذكرهم دون شك بشكل أقلّ كأفراد؛ لأنّ أسماءهم تختلف في قوائم العهد الجديد المختلفة (مرقس 3: 16-19؛ متى 10: 2-4؛ لوقا 6: 14-16؛ أعمال الرّسل 1: 13)، وهي تشير في الواقع إلى هويّة ووظيفة جماعيّة وليس فردية⁽²⁾. تمّ بالفعل تعريف هذه الوظيفة في Q على أنّها مهمّة أخروية، أن يحكموا أسباط بني إسرائيل الاثني عشر (متّى 19: 27؛ لوقا 22: 30). بيد أنّ ثلاثة منهم يفلتون من عدم كشف هويّتهم العامّة -بطرس، ويعقوب، ويوحنا- الذين يشكّلون مركز اهتمام خاصّ، ولا سيّما كشهود على «تجلّي» عيسى، وظهوره الإلهي على قمة تلّ في الجليل (مرقس 9: 2-13 وما يليها)، والذين حضروا معاناته الجسدية الأخيرة في حديقة الجشيمانني (مرقس 14: 32-35).

لم يكن لدى الرّسل، أو «المرسلين» كما يُطلق عليهم أيضاً، مسؤوليات إدارية خلال حياة يسوع المسيح مع استثناءين واضحين على الرغم من أنّهم أصبحوا فيما بعد مدراء الحركة. الأوّل هو المناسبة المذكورة في متى، الإصحاح 16، حيث أنّه وبعد اعتراف بطرس بأنّ يسوع هو حقاً المسيا و«ابن الله الحي» (آية 16)، يقول يسوع (آية 18): «أنت بطرس وعلى هذه الصّخرة -الصّخرة هي استعارة للاسم الآرامي لبطرس (الذي منحه له يسوع؟)، وللإسم كيفا (سيفاس اليونانية)- «سأبني كنيسة» [أي جعله

يسوع الصخرة التي يبنى عليها كنيسته (المترجم)]. ليس هناك شك في أنَّ بطرس حظي بالشهرة بين الاثني عشر ليس فقط في جميع الأناجيل، ولكن أيضاً في أعمال الرسل وحتى في بولس، الذي لم يكن من المعجبين كثيراً؛ ولكن تعيين عيسى له لرئاسة «كنيسة»، أو أي نوع آخر من المؤسسات التي أنشأها، يتناقض مع جميع الأدلة الأخرى على مقاصد عيسى ومع التاريخ المبكر لأتباعه. وانطلاقاً ممَّا لدينا من «مرقس»، قد يكون شخص ما قام لاحقاً بتأكيد أهمية بطرس في مباشرة المؤسسات التنظيمية والتعليمية.

أما «التسمية» الأخرى، فهي أقل وضوحاً، ولكنها أكثر احتمالاً. يلاحظ يوحنا (12: 6) بخصوص يهوذا، أحد الاثني عشر، والذي خان عيسى من أجل المال (مرقس 14: 10-11)، أنه «كان سارقاً»، وكان يمسك بالصندوق ويحمل الأشياء التي توضع فيه»، ممَّا يشير إلى أنَّ يهوذا كان أمين صندوق أدار القرايين للمجموعة ودفع نفقاتها. وهذا يقتضي بالضرورة، فيما يتعلق بعيسى والاثني عشر، أنَّ المنافع كانت مشتركة. لكن ربَّما كان الاتفاق أعمَّ من ذلك. وبالرغم من أنَّ تعاليم عيسى لم تكن محدَّدة بشأن الملكية المشتركة، إلَّا أنَّها دعت إلى الثقة بالعناية الإلهية، حتَّى فيما يخصَّ متطلبات الحياة الأساسية (متى 6: 25-32)، ولن يكون مفاجئاً أنَّ عيسى وأتباعه الأكثر تفانياً قد عاشوا بهذه الطريقة تحديداً.

نشر البشارة

باستثناء حالة الاثني عشر، الذين تمَّت «دعوتهم» مباشرة وبطريقة مؤثَّرة، يبدو أنَّ عيسى قد عرض رسالته على نطاق واسع وعلنيٍّ -وكما هو موصوف في مرقس (1: 16-20)، يظهر أنَّ بطرس، وأندراوس، ويعقوب، ويوحنا، الذين كانوا أوَّل المدعوين، لم يكونوا يعرفون يسوع أو مَنْ أو ماذا كان. لقد كانت أخلاقيات عامَّة لعموم اليهود، وليست دعوة إلى جماعة طائفية، وانفتاح على الجميع ما تسبَّب في استياء الفريسيين على وجه الخصوص، الذين كانوا يحاولون، من خلال الإلزام

والمقدوة، غرس درجة أعلى من طقوس الطهارة بين مواطنهم اليهود. لقد علّم عيسى عموماً بالمقدوة وليس بالإنزام. ومع ذلك، كانت هناك حالة واحدة فيها الإنزام، وكان الإنزام شديداً. وكما يروي ذلك الإزائيون (مرقس 10: 17-30 وما يلي)، اقترب من عيسى «رجل ذو ثروة كبيرة» وسأله كيف يمكن أن يكون له نصيب في الحياة الآخرة⁽³⁾. أجاب عيسى بطريقة تقليدية: التزم بتعاليم التوراة. أصرّ الرجل على أنّه ملتزم بذلك. أجاب عيسى: «أذهب إذن، وبع كلّ ما عندك، وأعط الفقراء -فيكون لك كنز في السماء، ثمّ تعال اتبعني» (مرقس 10: 21).

رفض الرجل الدّعوة، وأثار رفضه أفكار عيسى الأكثر شيوعاً حول الممتلكات والثروة، والتي تمّ جمع كثير منها في Q، حيث ستشكّل هذه الأفكار الرّكيزة الأساسيّة للرّأي المعاصر القائل بأنّ عيسى كان في الأساس مصلحاً اجتماعياً. ولها مع ذلك تأثير أكثر انتشاراً في الأناجيل السّردية، وهي موجّهة هنا إلى أتباع عيسى: «كم هو صعب على الأثرياء الدّخول إلى ملكوت الله» (مرقس 10: 23). ذُهل تلاميذ عيسى. يردّد عيسى ذلك مرّة أخرى: «دخول جمل في عين إبرة أيسر من دخول رجل غنيّ إلى ملكوت الله» (25: 10). ويزداد ذهول التلاميذ من كلام عيسى: قول المسيح هو صدى أكثر واقعية لـ«التّطوية» التي تبدأ بـ«طوبى للفقراء...» لكنّ الثّمة مشيرة للاهتمام. يسأل بطرس «ماذا عنّا»، «ها نحن قد تركنا كلّ شيء وتبعناك؟» وعبارة «كلّ شيء» في هذه الحالة تعني المنزل، والعائلة، وسبل العيش، وأنهم «سيعوّضون ويتمّ تطينهم في الحياة الأبدية الآتية»، (مرقس 10: 29-31 وما يلي).

الواعظ المتنقّل

كما كان واضحاً بالفعل في الوثيقة Q، فإنّ قراءة بسيطة للأناجيل تُظهر عيسى، بعد انفصاله عن يوحنا، كواعظ ومعلّم متنقّل قام مع أتباعه بنشر رسالته، أو بالأحرى رسائله، في مختلف الأماكن العامّة وشبه الخاصّة في الجليل. كان هذا هو المجال الرّيفي والزّراعي الأكثر اتّساعاً لهيرودس أنتيباس، الحاكم العميل الذي حكم حصّته

تحت أنظار الرومان المجاورين في يهودا. ومع ذلك، يبدو أنه لم يعد من الممكن إعطاء «قراءة بسيطة» لهذه النصوص المشحونة جداً، وبالتأكيد ليس في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. لم يعد الجليل مجرد منظر ريفي ملوّن تكشف فيه مسيرة عيسى. يُنظر إليه الآن، بشكل مختلف ومتزامن، على أنه مقرّ «مجتمع استعماريّ، وعالميّ، وزراعيّ، ونقيّ وذكوريّ»⁽⁴⁾. وكما سبقت الإشارة، فإنّ النصوص الاستدلالية في حدّ ذاتها لا تشكّل سرداً متجانساً. وبالاتماد على نصّ بدلاً من نصّ آخر، يمكن للمفسّر/ القارئ إنتاج صور مختلفة جذرياً عن عيسى، وكلّها متداولة وشائعة بين الناس: عيسى الشافي أو السّاحر؛ النبيّ أو الحكيم، المتبصّر أو النّائر.

لذلك سنسير قُدماً بحذر. كان لعيسى سابقاً حرفة -نجّار- تماماً مثلما كانت مجموعته من الاثني عشر. ولكن أيّاً كان عملهم السابق، كما يظهر في الأناجيل، يبدو أنّ عيسى وأتباعه لم يعودوا يعملون. لا توجد أدلة صريحة، لكن هناك ما يشير إلى أنّهم قد تلقوا الدّعم من بعض أتباعه الأكثر ثراء، حيث مكثوا معهم في مساكنهم خلال سفرهم إلى الجليل، بما في ذلك عدد من النّساء (لوقا 8: 2-3)، وهو ظرف يبدو، على حدّ معرفتنا المحدودة، غريباً عن ذاك الزّمان والمكان، على الرّغم من أنّ لا أحد أشار إلى ذلك بشكل خاصّ. يبدو أنّ عيسى ومجموعته قد تنقلوا من مكان إلى آخر بحسب ما سمحت به المناسبة، أو ربّما مجرد الصدفة.

ومع ذلك، يمكن أن نرى بعض النظام في الممارسات. فبعد استقبال قاسي، اختار عيسى عن عمد وبشكل صريح ألا يعود أبداً إلى الناصرة (متّى 13: 54)، التي يطلق عليها كلّ من متّى ولوقا «مسقط رأسه» (متّى 13: 54؛ لوقا 4: 23)، بما أنّ جيرانه هناك لم يؤمنوا به. كما أنّه لم يقدّم نفسه في المدينتيّ الوحيدتين في الجليل، صفورية وطبرية. لقد كان السّبب، وفقاً لما تصوّره بعضهم، هو الطّابع الوثني/ غير اليهودي لهذين المكانين، إلّا أنّ سكّان هاتين المدينتيّ، كما كشفت عن ذلك الحفريات الأثرية الآن، كان أكثرهم من اليهود. قد يكون النّصّ المقدّس وحياً، لكنّ تصوّرات المؤرّخين غالباً ما تكون غير ذلك.

ماذا كانت البشارة؟

تصف الأناجيل عموماً نشاط عيسى بأنه الوعظ والتعليم والعمل لما كان يُعرف في العالم القديم عموماً «بالعجائب» (ثوماتا *thaumata*) ولكن التسمية المفضلة عند الأناجيل هي «أفعال القوة» (*dynameis*) أو، وهذا خاصّ بيوحنا، «علامات» (*semeia*). والتمييز بين النشاطين الأولين، الوعظ والتعليم، مستمرّ على طول النص. يستخدم «التعليم» (*didaskain*؛ اسم، *didaskalia*) لنقل التعاليم، في معظم الحالات، تعاليم أخلاقية أو أدبية. أمّا «الوعظ» (*keryssein*؛ والاسم، *kerigma*)، فهو بشكل أكثر دقة «إعلان» أو «بيان»، في هذه الحالة، عن «البشارة» (في اليونانية *euangelion*؛ في العبرية والآرامية *besora*)⁽⁵⁾.

قد يكون وصف إعلانه على أنّه «البشارة» هو وصف لعيسى بالذات -دَل على ذلك إصرار الأناجيل Q على المصطلح- وهو مضمون الكلام، وبالتالي فإنّ جوهر «البشارة»، واضح لا لبس فيه في الملخصات التي قدّمها الأناجيل. في بداية إنجيله (1: 14)، لخصّ مرقس مسيرة يسوع في الجليل: «بعد إلقاء القبض على يوحنا، جاء يسوع إلى الجليل مُعلنًا (كريسون *kerysson*) بشرى الله (وقال) قد كُمل الزّمان واقترب ملكوت الله، فتوبوا وثقوا بالبشارة»⁽⁶⁾. يقول إنجيل متى أيضاً عن عيسى، مع مزيد من التركيز إلى حدّ ما على رسالته التعليمية. إنّهُ «تنقّل في كلّ الجليل، يعلم (ديداسكون *didaskon*) في المعابد ويعلمن (كريسون *kerysson*) بشرى الملكوت ويشفي كلّ داء ومرض بين النّاس» (4: 21). إنّ ما تنقله الوثيقة Q من فم يسوع نفسه أكثر إثارة للدهشة من هذه الملخصات التحريرية. تقدّم بعض أتباع يوحنا إلى عيسى بسؤال من المعمدان المسجون عمّا إذا كان هو المنتظر، يجيب عيسى، «اذهبوا وأخبروا يوحنا بما سمعتم ورأيتم: إنّ العمّي يُبصرون، والعرج يمشون، والبُصر يُطهرون، والصّم يسمعون، والموتى يُبعثون، والمساكين يُبشّرون» (= لوقا 7: 22).

لقد قدّم إلينا محتوى البشارة، إذًا، فإن لم يكن عن طريق عيسى، فمن قبل مَنْ نقل عنه، بطريقة واضحة وبسيطة للغاية. أو هكذا يبدو، على الأقلّ في القراءة الأولى

ونوع الافتتاحية التي تمّ التأكيد عليها للتوّ من مرقس، أقدم الأناجيل: يقول عيسى: «اقترّب ملكوت الله». «توبوا وثقوا بالباشارة». إنّ كلا المفهومين المتضمّنين في الملخص، وهما «تغيير رأيك، وتغيير موقفك»، وهي ترجمة أكثر دقّة من «التوبة» التقليدية، والنداء إلى «ملكوت» أخروي، يتأتّيان مباشرة من صيغة رسالة المعمدان. ومع ذلك، ربّما يكون عيسى قد أعاد، إلى حدّ ما، تشكيل أخروية يوحنا من خلال وصفه «نهاية الزّمان» على أنّها «ملكوت الله».

الملكوت

لم تكن رسائل نهاية الزّمان غريبة على يهود ذاك الزّمان وذاك المكان؛ إذ كانت القراءة المفضّلة لدى كثير من اليهود الفلسطينيين في السّنوات التي أعقبت المنفى هي تلك المجموعة المتنوّعة من النّصوص «الرّؤية» التي قدّمت سيناريوها مفصّلاً ومتخيلاً جدّاً لأحداث تلك الأيام الرّهيبة، والرّائعة في نهاية المطاف. ولكن، في إجماع نادر على الأمور المتعلّقة بعيسى، يتفق علماء العهد الجديد الآن على أنّ عبارة «ملكوت الله» لوصف حكم الله التّهاوتي هي رسالة حقيقية جاء بها يسوع. لا يظهر الأمر على هذا التّحو في التّوراة ونادراً ما يظهر في مجموعة الكتابات اليهوديّة غير القانونيّة في فترة الهيكل الثّاني. في الأناجيل، غالباً ما يكون عيسى، لا غير، هو من يستخدم العبارة، في حين أنّها لا ترد كثيراً في بقية العهد الجديد. ليس هناك شكّ في أنّ «ملكوت الله» أو «ملكوت السّماء»⁽⁷⁾ كان مفهوماً مركزيّاً في رسالة عيسى أثناء فترة تبشيره في الجليل، ومع ذلك يبدو أنّ الفكرة، أو على الأقلّ المصطلح، قد اختفى سريعاً عن الأنظار في التّكملة. إنّّه ليس عنصراً جوهريّاً في تبشير الرّسل أو بولس بنهاية الزّمان في العقود التي تلت موت عيسى. هناك اتّفاق أيضاً على أنّ كلمة «ملكوت» في تلك العبارة تُفهم بشكل أفضل على أنّها سيادة فاعلة بدلاً من بناء ما يشبه الدّولة الذي يوحي به المصطلح الإنجليزي «المملكة».

عندما يرد الاسم، «ملكوت» مضافاً، فإنّه يثير قضايا أخرى. فكلمة «ملكوت» هي كلمة مطاطة ولكنها ليست غامضة. إنّ البازيليا اليونانية *Greek basileia* قد تعني في

ذات الوقت المَلَكِيَّة أو السيادة، وما ينتج عنها مثل -ملكوت- والترجمات الحديثة تتأرجح بين الاثنين: «ملكوت الله» أو «حكم الله الإمبراطوري»، على سبيل المثال. لقد كان السادة الرومان في يهودا على دراية بكلا المعنيين: *rex* ومملكة *regnum*، وكانوا لا يزالون قريبين بما يكفي من جذورهم الجمهورية، لكي يكونوا حذرين من كلا المعنيين. لقد كانت كلمة ملك *Rex*، هي اللقب الذي منحوه باستخفاف لعملائهم مثل هيرودس ثم أنكروه على أبنائه الذين وجب عليهم أن يَحْدُوا من مطالباتهم بالسيادة. وتجدر الإشارة إلى أن *مَلِك*، ولقب *rex* كان عنصراً متكرراً في أتهام بيلاطس ضدَّ عيسى (مرقس 15: 2، 9، 12، 18)، وكان *Rex Iudaeorum* هو بالتحديد عنوان الإدانة المكتوب على الصليب (يوحنا 19: 19-20).

وعلى الرغم من أن الرومان ربّما قد سمعوا هذه الكلمة، إلا أنه لا يوجد أثر يقيني يؤكد أن يسوع قصد يوماً بكلمة «ملكوت» المعنى السياسي. لكنَّ حضوره المتوقَّع في المستقبل -«ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك» (متى 6: 10-11)- يقتضي تغييراً، وعلى الأرجح تغييراً هائلاً؛ لأنَّ الوضع البشري الراهن لا يمثل «حكم الله الإمبراطوري». سيمثل الملكوت الذي بَشَّر به عيسى، إذن، نظاماً جديداً، وبالتأكيد نظاماً أخلاقياً جديداً، ولكن هناك بعض القرائن حول شكله أو صيغته. إحدى هذه القرائن هي أن «الاثنين عشر» قد كُلفوا على وجه التحديد بالجلوس «قضاةً على قبائل إسرائيل الاثنتي عشرة» (مرقس 10: 37؛ متى 19: 28)، وهي فكرة تؤكِّد بشكل محبِّر إلى حدٍّ ما على الجانب الحقيقي والمثالي للملكوت. كانت استعادة القبائل العشر المتناثرة منذ فترة طويلة فكرة، مفهوماً كونياً تقريباً، لكن تعيين اثني عشر فرداً حقيقيين أعطاهم واقعية لا لبس فيها.

متى يأتي الملكوت؟

يؤمن جميع اليهود أن الله قد أرشد خليقته بدرجة ما منذ إنشائها، ولكن بنتائج ناقصة للغاية. ستتحقق الإرادة الإلهية المطلقة، حكم الله، فقط في نهاية الزمان. إنَّ ثقل الأدلة في أقوال عيسى حول هذا الموضوع يشير بقوة إلى أنه فهم، وربّما بَشَّر، أن

حكم الله، ملكوته، لا يزال قائماً في المستقبل. ولكن يبدو أنَّ بعض المقاطع تعبّر بوضوح تامّ عن تطلّعات عيسى للملكوت في المستقبل القريب جداً؛ وبالتأكيد عندما كان بعض مستمعيه على قيد الحياة (مرقس 1: 9؛ متى 16: 28؛ لوقا 9: 27). ومع مرور الزمن، أصبحت تلك التعلّيمات الأخيرة، على الرّغم من أنّها واضحة وموجّهة كما بدت، بعيدة الاحتمال أكثر فأكثر. كان على أتباع عيسى أن يتصوّروا احتمالات أخرى، وفي النهاية فإنّهم، أو بالأحرى «التجمّعات» أو «الكنائس» (ekklesiai)، أشكال مؤسسات عيسى، قد استقرّوا على إجابة متداخلة: لقد تمّ ترسيخ سيادة الله في المقام الأوّل، أو بشكل أصحّ، إعادة ترسيخها، إمّا عن طريق تجسد عيسى، أو تجسيد الله الإنسان، أو بالموت التعويضي. وسيلها، في زمن غير معروف في المستقبل، المجيء الكوني للملكوت بالمعنى الرّؤيوي اليهودي التقليدي.

مهما كانت قناعات المسيحيين اللاحقين بشأن عودة المسيح المتأخّرة، فلا يمكن أن نشكّ في التطلّعات المُليّحة لبولس والطوائف التي تحت رعايته، والتي تظهر بالكامل في الإصحاح الرابع من رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي، وفي الإصحاح الخامس عشر من رسالته إلى أهل كورنثوس. من الصّعب الاعتقاد أنّ هؤلاء المؤمنين الأوائل قد أخطأوا أو خُدعوا بسرعة بشأن تعاليم عيسى عن الملكوت لدرجة أنّهم فشلوا في إدراك أنّ الملكوت كان في الواقع الآن وفضلوا الاعتقاد بأنّه كان قريباً. قد تكون الأحداث الكارثية عام 70م قد حوّلت لاحقاً تفكير أتباع عيسى من ملكوت أخرويّ «روحانيّ» إلى ملكوت أخرويّ جليّ، ولكن كان بولس في السّنوات الخمسين يكتب إلى مجتمعات يهود الشتات الذين لم يشعروا بعد بكارثة عسكرية أو سياسية وشيكة.

بالعودة إلى عيسى، فإنّ الجماعة الناشئة التي تجمّعت حوله لم تكن تشكيلاً عفويّاً تماماً حول زعيم كاريزمي؛ فالأنجيل تؤكّد على حقيقة أنّ عيسى قد «دعا» عمداً الرّجال الذين شكّلوا نواة تلك الجماعة، وأنّه لم يُسند إليهم دوراً أخروياً فحسب -الاثنا عشر بصفتهم رؤساء قبائل إسرائيل الاثني عشرة المستعادة- بل عهد لهم أيضاً بمهمة، وهي أن يخرجوا، بصفتهم رسلاً، يحملون بشارته للأخريين.

هل كانت مجموعة عيسى وأتباعه هذه، تمثل مجتمع الملكوت؟ إذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن تكون سوى ترتيب مؤقت فقط؛ لأنه من الواضح أيضاً أن عيسى كان يتوقع بالتأكيد حدثاً تحويلياً رؤيويّاً ينبثق منه «ملكوت الله» في كليته. وكان ذاك ما وصفه في خطابه «الرؤيوي» (مرقس 13 وما يليه) والذي انتظره أتباعه في القدس بعد اختفائه من بين ظهرانيهم. قد يكون الأمر كذلك، ولكن هناك بعض الأقوال الأخرى التي تفتح الباب أمام احتمال آخر، وهذا ما يشير الحيرة والقلق عند العلماء المعاصرين. ففي متى، يقول عيسى إن كنتُ بروح الله أطرّد الشياطين، فقد «حلّ عليكم ملكوت الله» (متى 12: 28 = لوقا 11: 20)، وفي مقطع من الوثيقة Q (لوقا 17، 20-22)، يقول عيسى: «الملكوت لا يتكشف بعلامات مرئية. الملكوت بينكم»، على الرغم من أن هذا التأكيد الأخير يتبعه مباشرة (الآيات 23-37) التنبؤ بالمستقبل القادم.

ملكوت مزدوج؟

ودون أن نستبعد الاحتمال القويّ حول إجراء تلاعب وتعديلات تحريرية لاحقة على النصّ الذي لا يزال في طور التشكّل، فقد يكون السياق الأكثر منطقية هو الاعتقاد بأنّ عيسى كان يعني فعلاً ملكوتاً مستقبلياً، وإلى حدّ ما، ملكوتاً حاضراً. إنّ محور التركيز الرئيس للأقوال المحفوظة هو أنّ الملكوت الذي سيشرف عليه يكمن في المستقبل القريب جداً. علاوة على ذلك، فإنّ مجيئه سيكون نتيجة معجزة ذات أبعاد كونية من صنع الله، وليست ناجمة عن مثابرة أو جهد بشري. وإذا كان «الملكوت» هو الشّكل الأساسي للوضع الجديد، فقد تمّ ترميزه أيضاً على أنّه وليمة مسيانية (مرقس 14: 25 وما يلي) يُدعى إليها جميع الأبرار، حتّى من بين غير اليهود (متى 8: 11 - 12؛ لوقا 13: 28-29)، حيث سيجد الفقراء والمساكين والمضطهدون خلاصهم (متى 5: 3-12؛ لوقا 6: 20-23).

لكن لا أحد كذلك ينكر أنّ في ذهن عيسى، يمكن، إلى حدّ ما، أن يفتح الملكوت، أو كما في لغة الرّابينين اللاحقة، «يُسرع» بالجهد الأخلاقي البشري. يتجسّد

هذا الجهد في الأخلاق الموصوفة والمنصوص عليها لجمهور عيسى خلال فترة تبشيره في الجليل، بل من الممكن تحقيق ذلك بوسائل غير عادية، كما يتضح من المبررات التي يركز عليها إرسال عيسى لتلاميذه (متى 10: 23) ويتحقق كذلك، بصورة أكثر إقناعاً كما سنرى، بأعمال عيسى نفسه في الهيكل في اورشليم.

المسيح

إذا كان «الملكوت» يمثل، الآن أو في المستقبل، تحقيق مشيئة الله، فما هو دور عيسى في هذا الملكوت؟ إذا اعترف أتباعه المقربون، كما يبدو على الأرجح، بأنه المسيح (مرقس 8: 29 وما يلي)، فسيكون طبيعياً بالنسبة إليهم أن يعتبروه المشرف على الملكوت المستقبلي، أو خليفة الله، إذا جاز التعبير. لا يوجد دليل واضح على أن عيسى ادعى هذا - هل كان الاحتجاج «ملكوتي ليس من هذا العالم!» (يوحنا 18: 36) له أم لأتباعه؟- ولكن من الطبيعي أن يكون المسيح عيسى مع ذلك هو القوة المسيطرة على ملكوت الله.

غالباً ما يعطي المدافعون عن المسيحية انطباعاً بأنه في القرن الأول الميلادي كان هناك باب كونيّ مُقفَل مُعترف به عند جميع اليهود، ويسمى «الممسوح» (مسيح *mashiah* في العبرية؛ وفي اليونانية كريستوس *christos*). وفي قفله، هناك مفتاح واحد يمكن أن يكون مناسباً: تدور الأقفال، ويفتح الباب، ويظهر المسيح. ثم، وفي خضم نهاية الزمان المضطرب، سيأتي بالخلاص لإسرائيل والأمم. كثيرة هي المفاتيح التي يمكن تقديمها وتجربتها، لكن المفتاح الوحيد المناسب تماماً، من وجهة النظر المسيحية، هو يسوع الناصري. تتوافق حياته وعمله وحتى موته في النهاية مع كل مقطع نبويّ مسيانيّ تمّ تحديده والاعتراف به في النصوص اليهودية المقدسة. لقد جادل المسيحيون بأن عيسى كان بلا شك هو المسيح، الوسيا الموعود به لإسرائيل.

سرعان ما تلاشى اختبار هذا القفل. لم يكن «مشيا» يعني الكثير لغير اليهود الذين بدأوا في تشكيل أتباع عيسى الأساسيين، وتحول كريستوس الأكثر شهرة بسرعة من

لقب إلى الإله-الإنسان (Godman). كان يسوع المسيح لا يزال هو المسيا، لكنه كان أيضاً، والأهم من ذلك، الرب والمخلص، فادي البشرية. تضاءلت الحاجة إلى المصادقة اليهودية ومعها تضاءل الاهتمام بالقضية التاريخية للمسيانيين اليهود. لم تفقد الدراسات اليهودية أبداً اهتمامها بالمسيح، خاصة وأن توقع مثل هذا، وفقاً للكثيرين، أصبح الآن سمة أساسية لليهودية، سواء كانت أساسية أم لا، تظل المسبانية قضية حية بين اليهود، وقد أدى هذا الاهتمام إلى بحث جديد وشامل حول المسبانية في زمن الهيكل الثاني.

الأدلة المسبانية

تختلف نتائج الفحص الدقيق للفكر اليهودي المسباني في زمن عيسى اختلافاً كبيراً عن تلك التي قدمها المدافعون المسيحيون منذ زمن طويل. عندما يظهر مصطلح (ha-mashiah) «المسوح» في البيبل، فإنه لا يتم استخدامه كلقب، ولكن ببساطة ككلمة وصفية تنطبق بشكل منتظم وطبيعي على الكاهن أو بشكل عام على الملك، ولا تنطبق أبداً على شخصية من نهاية الزمان المتسارع. لا يوجد مسيا آخروي في الكتابات الضخمة لجوزيفوس أو فيلو. وفي حين أنه من المؤكد أن اليهود لم يتوقعوا، أو حتى يفهموا، شخصاً يُدعى «المسيا»، فإن شخصيات من النوع المسباني، المنقذين الآخرين، تظهر في كتابات فترة الهيكل الثاني. باختصار، هناك أدلة وفيرة في كتابات تلك الفترة عن المسبانية، إن لم تكن عن «مسيا» فريد من نوعه.

إن السياق المسباني الفعلي الذي ظهر فيه عيسى موضح في الكتب البيبلية الإضافية المسماة 1 أخنوخ (ما يسمى التشابه)، 2 باروخ، و4 عزرا، بالإضافة إلى عدد من التصورات المسبانية في مخطوطات البحر الميت. يشار إلى الشخصيات التي تم تحديدها على هذا النحو من خلال مجموعة متنوعة من الأسماء مثل «المختار» أو «ابن الإنسان» وتعرض خصائص مختلفة بدءاً من شخصية سماوية إلى محارب إلى معلم. وبغض النظر عن عدد اليهود الذين ينتظرون وجود المنقذ الخارق -حمل البعض الآخر السلاح ببساطة في محاولة يائسة لإنقاذ أنفسهم- فمن الواضح أنه لم يكن هناك

توافق مسياني في التطلّعات اليهودية قبل أو بعد 70 بعد الميلاد، كما لم يكن هناك اتفاق حول ماهية المسيا، ولا السَّياق الدَّقِيق الذي قد يظهر فيه.

قراءة النصوص المقدّسة

توجد الآن مؤلّفات علمية مستفيضة حول الكيفيّة التي يجب أن نفهم بها الألقاب المسيانية فهماً صحيحاً، مثل «ابن الإنسان» التي ظهرت في كتابات الهيكل الثَّاني من دانيال إلى كتاب أخنوخ. هذا مثير للاهتمام، وإن كان غير ذي جدوى إلى حدّ ما. قرأ أتباع عيسى الأوائل، مثل عيسى نفسه ومثل معظم مواطنيهم اليهود، النصوص الدِّينِيّة بطريقة «مفتوحة». لم يكونوا مقيدين بنفس «قيود التاريخ»، مثلنا، بشأن ما نعتبره فهماً دقيقاً تاريخياً - أي فهماً سياقياً - لنصّ معين، سواء أكان أشعيا أو دانيال أو أخنوخ. لم تكن هناك قراءات «أصلية»، ولكن فقط قراءات كان من المؤمّل أن تكون مقنعة، والعهد الجديد عبارة عن مقتطفات وافية لهذه القراءات، مستمدة من مجموعة متنوّعة من المصادر ودون اعتبار كبير لأيّ مصدر أو مقارنة اللغات. ولم تكن المُحصّلة مختلفة جدّاً عن مجموعتنا الأخرى من التفسيرات الطائفية في مخطوطات البحر الميت أو الطريقة التي تمّ بها فهمُ الببيل من قِبَل مؤلّف كتاب الببيل، على سبيل المثال.

مفتاح عيسى

لقد اتّضحت طبيعة الإشكال لمفهوم المسيح في الجهود المضنية التي بذلها الإنجيليون لإدخال مفتاح عيسى في هذا القفل المسياني المحيّر. لا نعرف كيف صادق المدّعون الآخرون أنفسهم على التسمية، ولكن الدّليل المقدّم في جميع الأناجيل هو أنّ عيسى، بأقواله وأفعاله، قد استوفى المقاطع البيبليّة التي يُعتقد أنّها تشير إلى المسيح المستقبلي. إنّ الافتراض بأنّ الببيل كان يتطلّع إلى المستقبل بهذه الطريقة لم يكن بالتأكيد من اختراع عيسى (لوقا 4: 15-17) أو أتباعه. يبدو أنّه قد تمّ قبوله على أنّه شرعيّ من قبل اليهود المعاصرين، وكان بعض منهم، مثل إسيّتي قمران، يفعلون نفس الشّيء مثل عيسى وأتباعه لأغراض مماثلة أو مختلفة.

إذا قبل اليهود المعاصرون الطريقة، فليس بالضرورة أن يعتقدوا بأنّ القراءة

«المسيانية» لأيّ مقطع معيّن كانت القراءة الصحيحة. وينبغي أن نتذكّر أيضاً أنّ التّصوّص المعنية كانت «تُقرأ» في ذلك الوقت ثمّ لاحقاً في الترجمة السبعينية أو النسخة اليونانية. يبدو أنّ هذا لم يثر أيّ شكوك أو تردّد في ذلك الوقت، ولكنّ استمرار المسيحيّين باستعمال الصيغة غير المقتّنة من البيبل دفع اليهود إلى إعادة ترجمة «الترجمة السبعينية» ثلاث مرات على الأقل.

في التّهيأة أصبحت المسألة موضع نقاش. لم يتخلّ المسيحيّون أبداً عن ادّعاء عيسى بأنّه المسيح، كما هو راسخ في نسيج الأناجيل. ولكن، كما لاحظنا للتوّ، فإنّ للمسيانية معنى في المقام الأوّل، وربما بصورة حصرية، لليهود، ومع التّكاثر السّريع للمجموعات المسيحية، أصبح «المسيح»، في ترجمته اليونانية، كريستوس، اسماً أولاً -كما هو الحال بالفعل في بولس، «يسوع المسيح»- ثمّ لقباً عامّاً بالشّريف الذي تمّ التّفاضي عنه بلقب «المُخلّص» (soter) الأكثر صدى والأكثر وضوحاً عند غير اليهود. يمكن للمسيحيّين غير اليهود أن يفهموا بسهولة أكبر «ابن الله» أكثر من «المسيح» المُبجل (واليهودي!) الذي عفا عليه الزمن.

مسيح متردّد

وفقاً للأناجيل، وخاصّة مرقس، يبدو عيسى مراوغاً ومتردّداً بشكل خاصّ بشأن ادّعاءاته المسيانية، وهو الموقف الذي أطلق عليه إلى حدّ ما اسم «السّرّ المسياني» في كتاب ويليام ريد William Wrede الشّهير عام 1901. يظهر عيسى في كثير من الأحيان في إنجيل مرقس متردّداً في تعريف نفسه علانية على أنّه المسيح، ويحدّر أولئك الذين اختبروا قدراته العلاجية غير العادية «ألا يخبروا أيّ شخص»، كي لا يكشف عن أنّه المسيح (8: 30) أو «ابن الإنسان» (3: 12). بالإضافة إلى فرضية ويليام ريد الخاصّة، تمّ تقديم تفسيرين عامّين لهذا التردّد الغريب نوعاً ما؛ الأوّل، التفسير المسيحي الكلاسيكي، المتمثّل في تجنّب سوء فهم غرضه المسياني، كما كان الحال بالتأكيد في أيّامه. أمّا التفسير الأكثر علمانية، فهو أنّ عيسى نفسه لم يكن متأكّداً من دوره في الحركة التي بدأها هو (أو المعمدان).

آيات ومعجزات

هناك بعض «الأحداث» في حياة عيسى الجليلية. كان يعظ في دوائر، مصممة من مشاهد واقعية ولكنها مثالية، حيث يمكن التعرف على الشخصيات -الملوك وملوك الأراضي والمزارعين والمستأجرين والعمال- ولكنها مجهولة الهوية. تظهر الأماكن الفعلية والأشخاص الذين انتقل بينهم هذا الواعظ المتجول بالطريقة نفسها إلى حد كبير: مدينة أو كنيس يهودي أو منزل شخص ما، أو جانب تلّ، أو ضفة بحيرة، وكلها واقعية في تفاصيلها، ولكنها ليست حقيقية تماماً. يعود بعض الاثنى عشر، مثل بطرس ويعقوب ويوحنا، إلى الحياة لفترة وجيزة من وقت لآخر، لكنهم سرعان ما يتلاشون في الحشد المجهول من الفضوليين والمؤمنين، أولئك الذين جاؤوا للمتابعة أو لمجرد المشاهدة أو الاستماع.

لا بد أن تكون المشاهدة والأقوال الشفهية التي أعقبت ذلك، هي التي استمالت معظم جمهوره، وكذلك روايات الشفاء الفورية العجيبة: تقويم للأعضاء، ورفع حجاب العمى، وممارسة الشعائر الدينية دون طهارة، وحتى الأمراض المزمنة مثل الجذام أو عسر الطمث، قد تم تنظيفها على الفور، وأيضاً عملية طرد الأرواح الشريرة، التي اختفت تقريباً من مخزون المعجزات الذي لدينا. لقد تم الشفاء من خلال الكلام أو اللمس، على الرغم من وجود آثار لعملية الشفاء. قد يكون للتطرق ببعض الكلمات التي احتفظ بها التقليد المسيحي في اللغة الآرامية الأصلية، قوة باطنية (مرقس، 5: 41؛ 7: 34)، كما تم العلاج كذلك بإدخال الأصابع في أذان صماء والتفل على لسان أخرس (7: 33)، وحتى فرك العيون بخلطة من الطين والتفل (يوحنا، 9: 6). الآلاف للنظر أيضاً هو الشفاء التدريجي للرجل الأعمى (مرقس، 8: 22-25) الذي بدأ يبصر، وإن كان بشكل غير كامل -«أبصر الناس كأشجار يمشون»- بعد أن لمس عيسى عينيه وتفل فيها، استعداد لاحقاً بصره بالكامل. هذه المعجزات «العملية»، التي تتم ممارستها على ما يبدو في السابق، والتي بدت وكأنها تضع بعض ممارسة معجزات يسوع في التقاليد السحرية القديمة المنتشرة على نطاق واسع.

لا تقدّم الأناجيل فقط صورة لعيسى؛ ذلك الكائن المخصوص بال العناية الإلهية، في ولادته العذرية، على سبيل المثال، أو تجلّيه وقيامته، بل ذاك الذي يمتلك معرفة خارقة للطبيعة وقدرة على صنع المعجزات. في الأناجيل القانونية الأربعة وحدها -سيرتفع العدد بشكل كبير إذا تمّ إحصاء جميع أناجيل يسوع- هناك ثلاث وثلاثون معجزة مميزة قام بها عيسى نفسه، بالإضافة إلى روايات أخرى موجزة تشهد ببساطة على أنشطة مماثلة من جانبه.

... وأكثر من نبيّ

كما رأينا، يبدو أنّ وراء إنجيل يوحنا تكمن مجموعة من معجزات عيسى، فيما يُسمّى «كتاب الآيات، Book of Signs». حتى قبل ذلك، فإنّ مصدر Q، الذي لم يكن مهتماً بشكل خاصّ بالمعجزات، ينقل لنا مأثوراً لعيسى (= لوقا 7: 18-23) حول هذا الموضوع. عندما أرسل تلاميذ المعمدان لیسألوه عمّا إذا كان هو المنتظر، أمرهم عيسى بإخبار يوحنا بما شهدوه؛ أي معجزاته (7: 22). استشهد بهم عيسى كتأكيد على دوره الأخرى، وقد يكون هذا هو الدافع وراء جمع يوحنا لمصادر semeia. لكن يبدو أنّ العديد من المعجزات قد قرأها كثيرون، تماماً كما قرأوا القرآن، على أنّها البصمة الأكثر شيوعاً لنبيّ. لا يمكن أن يكون هناك شكّ في أنّ بعض معاصري عيسى على الأقلّ اعتقدوا أنّه نبيّ (مرقس 8: 28 وما يليها؛ يوحنا 4: 19)، كما اعترف يسوع نفسه: «ماذا خرجتم لتروا؟ أنبياء؟» (متّى 11: 9). يتابع: «نعم، وأكثر من نبيّ». بالفعل أكثر. في واحدة من أكثر الأحداث غير العادية المسجّلة في الأناجيل (مرقس 9: 2-8 وما يليها)، يظهر عيسى على قمة جبل في الجليل لبطرس، ويعقوب، ويوحنا، الرّسل الثلاثة المفضّلين من بين الاثني عشر، وقد تغيّرت هيئته بشكل مذهل وكان يتحدّث مع موسى وإيليا -التّبيين اللّذين توفّيّا منذ أمد طويل- وهذه أعظم «آية» من آيات الأنبياء.

الشكّ، القديم والحديث

قد يتشكّك ذهن القارئ الحديث لروايات الإنجيل بين الموافقة على معجزة خارقة

للطَّبيعة والتَّشكيك العميق الذي، في أسوأ الحالات، يُشَمَّ من «المعجزة»، رائحة الدَّجل، وفي أحسن الأحوال، توضيح إمَّا لهلوسة شعبية جماعية، أو لسوء تفسير للظواهر الطبيعية. ربَّما كانت الفتاة التي أحياها عيسى حقاً، كما أشار هو نفسه، «نائمة» فقط (مرقس 5: 39). ولكن هذه الشُّكوك حديثة جداً؛ إذ لا أثر لذلك في روايات الإنجيل نفسها، ولا في جوسيفوس، الذي يصف يسوع ببساطة بأنَّه «صانع معجزة». ولا يبدى مشاهدو عيسى أيَّ عزوف عن قبول حقيقة ما شهدوه؛ كان سؤالهم بالأحرى: «بقدره مَنْ أنجز هذا، قدرة الله أم قدرة بلع زبول؟» (مرقس 3: 22-30).

إنَّ حقيقة قبول معاصري عيسى معجزاته بسهولة ليس سوى علامة أخرى على أنَّنا نعيش في عالم مختلف تماماً عن عالم عيسى. إنَّ ما يدور حول حقيقة المعجزات ليس بالأمر الأكثر أهمية. ربَّما كان الأمر الأكثر إثارة للدهشة من حدوثها - كان لدى العالم القديم عدد كبير من صانعي المعجزات wonder-workers، بما في ذلك اليهود- هو العلاقة التي أقامها عيسى نفسه بين وضع «الثقة» مسبقاً قبل الإنجاز وما يصاحب ذلك من مغفرة الخطيئة؛ لأنَّ المرض والتَّجاوز الأخلاقي مرتبطان في الحسابات الطَّبية والأخلاقية لذلك الوقت. سأل المشاهدون: «مَنْ أخطأ؟»، محاولين فهم حالة الرَّجل الأعمى، «هذا الرَّجل أم أبواه؟» (يوحنا 9: 2).

منذ بداية الدِّراسة التَّقدية لحياة عيسى، كان المؤرِّخون ينظرون إلى المعجزات بعين الرِّيبة والتَّشكيك، وهذا أمر متوقَّع أساساً؛ لأنَّهم يتردَّدون في الإقرار بإمكانية مسبقاً لأفعال تتعارض مع قوانين الطَّبيعة. لكن وعلى أساس الأدلة البحتة، فإنَّ بعض المعجزات على الأقلَّ هي من أفضل ما تمَّ توثيقه من بين أعمال يسوع، وقد أرغمت قوَّة الأدلة تلك غالبية العلماء على الإقرار بأنَّ يسوع كان معروفاً بالفعل بأنَّه الشخص الذي شفى المرضى وطرده الشَّياطين. إنَّ عمليات طرد الأرواح الشَّريَّة التي قام بها عيسى (مرقس 3: 11-12) والاتِّهام المرتبط بها ارتباطاً وثيقاً، بأنَّها من ممارسات قوَّة الشَّياطين، تشير إليها مرَّات عديدة مصادرنا المتاحة، وبأكثر إقناعاً، تظهر بشكل مستقلٍّ في كلٍّ من مرقس (3: 33) وفي وثيقة Q وفي لوقا (11: 15). كما أنَّه من غير

المحتمل أن تكون تهمة المساعدة الشيطانية من النوع الذي اخترعته الكنيسة الأولى! أخيراً، تعتبر المصادر غير المسيحية من جوزيفوس والمجادل الوثني في القرن الثاني سيلسوس وصولاً إلى التلمود، أنّ عيسى صانع معجزات. كون إنّ عيسى في الواقع صانع معجزات في عيون معاصريه هو أمر لا يقبل الشك.

إذن، كان يُنظر إلى عيسى بشكل عام، وبصرف النظر على حكمنا على هذا النشاط، كإنسان ذي شخصية قوية، ماهر في صنع المعجزات، مثل موسى وإيليا وأليشع في تقليد الشخصيات الببيلية، وربما، كما قيل، مثل «حسيد» أو رجل مقدس يهودي من النوع الجليلي المعروف يتمتع بقدرة على صنع المعجزات يعود تاريخ أمثلتها إلى نفس العصر تقريباً. ويبدو أنّ معجزات عيسى لم يتم إنجازها للتحقق من ادعاءاته الأخرى، سواء كانت مسيانية أو غير ذلك، بل لتأكيد ومكافأة إيمان أولئك الذين أنجزت تلك المعجزات من أجلهم: «إيمانك هو الذي شفاك»، وهذه لازمة إنجيلية مألوفة وأصلية فيما يبدو.

لقد نادى عيسى الاثنى عشر على وجه الخصوص قائلاً: «هلمّ اتبعوني» (مرقس 1: 17) - لكن لا يمكننا معرفة ما إذا كان الاتباع الفوري والمتسارع لعيسى، الذي يبدو أنّه قد عرف حالة مدّ وجزر خلال مسيرته القصيرة، كان بسبب انبهار أتباعه بتعاليمه ومعجزاته. قد لا يكون لهذا أهمية كبيرة؛ لأنه عند وفاة عيسى يبدو أنّ ذاك الجمهور قد اختفى في لحظة، وكان لا بدّ من إعادة تشكيل حركة عيسى من جديد تقريباً من قبل الرّسل، والتي أنجزوها، كما هو موضح في سفر أعمال الرّسل (3: 1-10)، بمواظبتهم ومعجزاتهم الخاصة، ولا سيّما بفضل إفاذتهم على أنّهم كانوا شهداء على قيامة عيسى.

مُعَلِّمٌ يَهُودِيّ

تشير كلّ الأدلة إلى أنّ عيسى نفسه كان يهودياً ملتزماً بالمعنى الذي فُهِمَ به هذه التسمية في القرن الأوّل في فلسطين. اختُتن عيسى في اليوم الثامن بحسب الشريعة

اليهودية (لوقا 2: 21) وعبد الإله الحقيقي الوحيد لإسرائيل، وصلى أيضاً، كما تشهد بذلك «الصلاة الربانية» المُعدّة لاتباعه (متى 6: 9-13)، إلى «أبيه الذي في السموات» (مرقس 14: 35-36). وعلى الرغم من أننا لم نره يشارك فعلياً في طقوس الهيكل، فلا يوجد سبب للاعتقاد بأنه لم يفعل ذلك، وليس فقط في عيد الفصح، ولكن أيضاً في عيد العرش [سوكوت] (يوحنا 7: 2-14) وعيد الأنوار [حانوكا] (يوحنا 10: 22). ومثله مثل معظم اليهود المعاصرين، التزم عيسى بيوم السبت والقوانين الغذائية، رغم أنه اختلف مع الفريسيين في بعض النقاط الدقيقة لكلا الاحتفالين، وبشكل أساسي وخاصة مع جدار الفصل الذي سعى الفريسيون لإقامته بين الوثنيين واليهود غير الملتزمين من ناحية، وبين «أمة الكهنة» الطاهرة التي كانوا يحاولون تعزيزها⁽⁸⁾.

لم يتم التعبير عن الكثير من يهودية عيسى التقليدية، كما هو الحال مع الفريسيين في عصره وكذلك مع الرابينين في فترة لاحقة. سيتمنى معظمهم بسرعة «الوصية الكبرى» للإنجيل: «أحب الرب إلهك وأحب قريبك» (مرقس 12: 29-31 وما يلي). بالنسبة إلى عيسى وكما هو بالنسبة إليهم، كان ذلك جوهر التوراة. وعلى الرغم من حساسية موضوع السبت، فإن أكثر من فريسي كان سيتفق مع عيسى على أن «السبت إنما جُعل من أجل الناس، وليس الناس من أجل السبت» (مرقس 2: 27). ما تم الحفاظ عليه بشكل أساسي وصريح هو نقاط نقاشه ومجالات تركيزه وتعاليمه الجديدة. يضيف عيسى إلى الوصية الكبرى المستمدة من التوراة، أمره الجديد الخاص به، «وأحب جارك أيضاً»، والذي أبرزته سلسلة من التوضيحات الملموسة جداً (متى 5: 38-48؛ لوقا 6: 27-32).

عيسى والتوراة

هناك لحظات عابرة، حيث تتدخل السياسة المحلية، التي كانت ملحة للعديد من اليهود، في عالم يسوع المسالم. إن المسائل السياسية والقفائية التي تهيم على رواية جوسيفوس لفلسطين المعاصرة -مواجهة عيسى، على سبيل المثال، لقضايا الضرائب

(مرقس 12: 13-17 وما يلي)- بارزة فعلاً، لكنّها تبدو هامشية بشكل ملحوظ عند النظر إليها من منظور الأناجيل. تكمن الفكرة الرئيسة لبرنامج عيسى في جوانب أخرى، في إعادة تعريف نموذج الحياة الروحية المعاصرة، خاصة في مظاهرها الاجتماعية، وفي ضوء تجربة أخروية وشيكة. وعلى الرغم من أنّ الكثير من البحوث المعاصرة حول عيسى، والتي ركّزت على وثيقة Q وتوماس، تعتقد أنّ العكس هو الصحيح، فإنّ اقتراب نهاية الزّمان هو الجانب المهمّ والمُلحّ لرسالة عيسى، وليست الظروف السّياسية للحياة في فلسطين.

إنّ انتقادات عيسى لمعاصريه اليهود موجّهة أساساً إلى الفريسيين، وهي لم تكن موجّهة إلى آرائهم بقدر ما هي إلى ممارساتهم الفعلية، والتي هي، في نظره، غالباً ما تكون نفاقاً وتهتمّ عموماً بنصّ التّوراة بدلاً من روحها. إنّ التّوراة ذاتها هي مسألة أخرى. يبدو أنّ عيسى يستجيب لتوجّهات التّوراة التي تتعارض بشكل فعلي أو منظر مع تعاليمه؛ وذلك من خلال الرّد المباشر. وفقاً لمتّى (5: 17-18) -المقطع ليس في مرقس- يعلن يسوع بشكل قاطع، «لا تظنّوا أنّي جئت لنقض التّشريع أو الأنبياء؛ لم آت لأنقض بل لأتمم. فإنّي أقول لكم الحقّ: لن يتمّ إنجاز أيّ شيء حتى تزول السماء...».

هكذا قال، ولكن في واقع الأمر، يبدو أنّ تعاليم عيسى المحدّدة تواجه أحياناً التّوراة وتصحّحها؛ وذلك في مجالين رئيسين؛ الأوّل، هو تعديلها بشكل صريح، إن لم يكن متضارباً، للتّشريع الموسوي، على سبيل المثال، فيما يتعلّق بالطلاق (مرقس 10: 2-12 وما يلي)، وبالزّنا (متّى 5: 27-32)⁽⁹⁾. الثّاني، هناك مقاطع، لا سيّما مرقس 2: 18-20، تشير بقوة إلى «تعليق» التّوراة بسبب بداية العصر المسماني المرتقب، وبالمناسبة، هي حالة يبدو أن لا أحد من أتباع عيسى الحاضرين -إلا بولس- قد اعترف بها بعد موته.

لم تكن هذه النّصوص وغيرها من النّصوص المعدّلة للتّوراة التي ذكرها بولس، والذي يبدو أنّه اعتقد أنّ سلطته كمفسّر لعيسى، إثباتاً كافياً لتصريحاته. كان لدى بولس نظرة أكثر راديكالية عن تأثير عيسى على التّوراة، ليس من خلال تعاليمه، باعتراف

الجميع، ولكن من خلال موته التعويضي. ومع ذلك، فإنَّ هذه الفكرة بالذَّات لا تظهر في أيِّ مكان في الأناجيل، حيث إنَّ موت عيسى، الذي قالت الأناجيل إنَّه تنبأ به لدائرته الضيقة، كان بالفعل صاعقة فاجأت نفس هؤلاء الأتباع. (مرقس 8: 31، 9: 31-32، 10: 32-33).

المعلِّم المختلف

ولكن إذا كان عيسى يهودياً مألوفاً، فقد كان أيضاً مختلفاً عن العديد من معاصريه، من حيث المرتبة إن لم يكن من حيث الطَّبيعة. دعا عيسى إلى المزيد من الأخلاق التي يملئها الضَّمير وتكون نابعة من أعماق كلِّ فرد. كان مهووساً ببقاء القلب (متى 5: 28)، من داخل الكأس (متى 23: 26)، والنجاسة التي بداخلها (مرقس 7: 15). كان يسوع متأصلاً في التَّوراة، لكنَّه اتَّخذ جناحين وحلَّق فوقها روحياً. الصورة لطيفة، لكنَّ «التَّحليق عالياً» يمكن أن يصبح بسهولة مدهشة «الهروب من»، أو التجاوز. من الصَّعب الجزم بما إذا كان عيسى قد فهم أنَّ علاقته بالله -وعلاقة الآخرين- قد تجاوزت التَّوراة، ولكن في أقلِّ من جيل، كان بعض تلاميذه، وأشهرهم بولس، عندما حاولوا نقل تعاليم عيسى إلى غير اليهود (الذين، بالنسبة إليهم، ارتبطت هذه التعاليم بالتَّوراة، لكنَّها كانت مختلفة عنها)، أُجبروا على الاعتراف بأنَّ ذلك قد حصل. وبعيداً عن بولس، فإنَّ الفجوة بين تعاليم عيسى، التي فسَّرها الآن أتباع غير يهود وسَّعوا نطاقها، قد نمت تدريجياً وابتعدت كثيراً عن جذور التَّوراة، وهو انفصال متنافر تتردَّد أصداؤه المدوِّية بالفعل في الأناجيل.

لكن كانت تلك قناعات العصر اللاحق الأكثر تعصباً، عندما تصلَّب الرأي من كلا الطَّرفين، وأكثر من ذلك، عندما كان باستطاعة كلِّ من أتباع عيسى وخصومهم اتِّخاذ التَّدابير اللَّازمة للتَّداعيات العميقة للإيمان الجديد. وفي تلك الفترة اللَّاحقة، لم يقبل المؤمنون مسيانية عيسى فحسب، بل أيضاً ألوهيته وعبادة «الرَّبِّ يسوع» التي أعقبت ذلك؛ وقبلوا غير اليهود بشكل متزايد داخل الميثاق؛ كما قبلوا التَّراجع التدريجي للتَّوراة من خلال تأويل المسيحيين المفرط لتفسير التشريعات.

في زمن عيسى، كان بالكاد تخيلُ هذه التطورات، على الرغم من أنّ بعضها تسَلَّل إلى الأناجيل ولوّث إلى حدّ ما صورة عيسى التاريخي. ولكن حتّى لو كان معظم، إن لم يكن كلّ، ما قاله وفعله عيسى يهودياً مألوفاً، مثلما كان هذا المصطلح مفهوماً في بداية القرن قبل العصر المشترك، تظلّ الحقيقة أنّه تمّ القبض عليه وإعدامه بتعاون، أو على الأقلّ بتواطؤ، السّلطات اليهودية والرومانية في ذلك الزّمان والمكان.

أفكار ثانوية: الرّجل والرسالة

يبدو واضحاً أنّ الجزأين الكبيرين من الأناجيل، ما يسمّى هنا «عيسى في الجليل» و«عيسى في اورشليم» الذي سيتبع، لهما هدفان مختلفان يتجلّيان، على الأقلّ في الأناجيل الإزائية - التمييز غير واضح إلى حدّ ما في يوحنا - من خلال نمطين سرديّين؛ الأوّل، الذي يهتمّنا هنا، هو تسجيل تعاليم عيسى. تُقدّم لنا صورة المعلّم، مع التّشديد على تعاليمه وليس على سيرته. يسوع هو معلّم قيم يهودية لجمهور يهوديّ. عيسى هذا ليس بالوجه غير المألوف. وعلى الرغم من أنّ معظم الأمثلة الموازية لا تظهر إلّا في وقت لاحق، عندما يتمّ جمع أقوال الرّابّين في المشنا، حوالي عام 200 بعد الميلاد، كانت هناك أنواع مماثلة في الجليل في وقت عيسى.

ومع ذلك، كان عيسى مختلفاً إلى حدّ ما عن هذه الأمثلة المبكّرة الأخرى. أوّلاً، لقد كانت لديه، مثل سلفه وربّما نموذجيه، يوحنا المعمدان، شواغل أخروية عميقة، فيما تمّ تظهير الرّابّين لاحقاً منها إلى حدّ كبير بسبب كارثة 70 بعد الميلاد، عندما انهارت المؤسسة اليهودية بأكملها في فلسطين. ولكن الأمر الأكثر إثارة للدّهشة، والذي لاحظته جمهوره، هو أنّ عيسى تحدّث وعمل «بنفوذ وسلطة» (مرقس 1: 27؛ انظر، لوقا 4: 36) وليس مثل المعلّمين الرّابّين الذين هم دائماً «تقليديّون»، حيث كانت تعاليمهم عن سلطة أسيادهم أو، ببساطة، عن «تقليد الآباء».

ثمّ كان هناك ادّعاء يكمن وراء تعاليم عيسى، وهو ادّعاء غير معلن (أو معلن بشكل غير مباشر) للسلطة بسبب طبيعته. لقد كانت هويّته واضحة بما فيه الكفاية

لمعاصريه: «يسوع ابن التَّجَار ومريم» (مرقس 6: 3؛ متى 13: 55). لكن لم يكن التَّجَارون ولا أبنائهم يتكلَّمون بهذه الطريقة. قد يشيرون إلى علامات نهاية الزَّمان ويدعون إلى «تغيير روحي جذري»، والذي هو مهمّة رؤيا يوحنا وعيسى، لكنهم بالتأكيد لم يضعوا المؤشّرات الأخلاقية أو يراجعوا الشريعة الموسوية، كما فعل عيسى.

يبدو أنّ عيسى لم يدع أيّ دور في الملكوت الآتي كما عبّر عن ذلك صراحة في شعار رسالته؛ من الوهلة الأولى كان، مثل يوحنا من قبله، مجرد «مُنادٍ»، vox clamantis، صوت صارخ، ولكن عندما تنكشف رسالة عيسى في الجليل، وبعد ذلك، وبإلحاح أكبر، في الأحداث التي وقعت في نهاية حياته، تظهر الإشكالية الحقيقية لمسيرة عيسى المهنية: هل كان يسوع في الواقع شخصية رئيسة في نهاية الزَّمان، الشَّخص الممسوح (ماشيا العبرية والآرامية) الذي يظهر كممثل لمشينة الله في العديد من سيناريوهات نهاية العالم؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأين كانت الاضطرابات السياسية والكونية التي كان يُعتقد عموماً أنّها رافقت وصوله؟ إذا كانت شخصية المسيح غامضة إلى حدّ ما في الأدب الخيالي لليهودية ما بعد المنفى، فلا يوجد شكّ في الأحداث المدمّرة الأخرى في نهاية الزَّمان. من المؤكّد أنّ جمهور عيسى قد واجه مشاكل مع هذا أيضاً، وأولئك الذين قبلوه كمسيح، لا بدّ أنّهم اعتقدوا أنّ هذا المسيح بالذات قد وصل قبل نهاية الزَّمان، وأنّ ذلك الحدث الرّهب كان قريباً منهم.

الفصل السادس

الرسالة: محمد في مكة

لقد رأينا كيف طُنَّ أنَّ متى ولوقا قد اتخذوا في إنجيليهما مصدر الأقوال الذي يُسمَّى الآن Q، ووقرا سياقاً للأقوال الفردية أو مجموعة أقوال عيسى، وضمّناها في الإطار السردى الأوسع للإنجيل. ينبغي أن يكون مرقس ويوحنا قد فعلا شيئاً مشابهاً، على الرغم من أننا لا نستطيع عزل مصادر أقوالهم بالطريقة التي عزلنا بها Q، من جانبه لم يضع يوحنا أقوال عيسى في سياقها فحسب، بل قام بتوسيعها داخل خطابات. ومع ذلك، لا يزال بإمكاننا أن نتبيّن بعض أقوال عيسى التي تتألق وراء خطابات يوحنا، من خلال مقارنتها بمادّة الأقوال الموجودة في مرقس وQ.

تمهيد

حدثت عملية مماثلة بين القرآن والسيرة. من وجهة نظر معيّنة، يعدّ القرآن مصدراً للأقوال: فهو عبارة عن مجموعة من الأقوال الملهمّة التي صدرت عن محمد في مكة والمدينة على مدار اثنين وعشرين عاماً من حياته. لقد تمّ ترتيبها، مثل المادّة الموجودة في Q، بطريقة تتناسب مع أغراض محرّر أو محرري القرآن. لاحقاً -ظهرت النسخة النهائية بعد حوالي قرن من وفاة النّبيّ- ضمّن محمد بن إسحاق أجزاء صغيرة من تلك الأقوال في سياقها في سرده لحياة النّبيّ. لكن هذه مجرد أجزاء من القرآن. ليس من السهل بناء أيّ نسخة واضحة من القرآن من سيرة ابن إسحاق، علاوة على ذلك، لن يكون هناك أيّ إحساس من القرآن بحياة محمد المليئة بالأحداث.

نتنقل إذن إلى «محمد في مكة» بكلا التَّصْنِينَ المعروضين علينا، السيرة والقرآن. ولكن ليس القرآن الإسلامي الحالي، أو بالأحرى القرآن في حالته الحالية. وكما ذكرنا سابقاً، إذا كان للقرآن أن يكون مصدراً للسيرة، فمن الضروريّ تحديد الترتيب الزماني لسوره أو أجزائه، وإعادة تصنيف وحدات الوحي المعنوية حسب ترتيب النطق بها، وإذا أمكن، تمييز الوحدات الأصلية للوحي في السور الحالية. المهمة ليست بسيطة. بادئ ذي بدء، لسنا متأكدين بالضبط ما هي وحدات الوحي؛ لأن العديد من أجزاء السور الحالية هي موادّ مركّبة ولا يوجد اتفاق كبير حول المكان الذي تلتحم فيه هذه الوحدات⁽¹⁾. ثم إنّ هناك مرحلة كاملة من تشكيل القرآن خافية عن أنظارنا، يمكن أن نطلق عليها مرحلة الحفظ الليتورجي. كان المسلمون الأوائل يحفظون القرآن من خلال الصلاة: فقد كانوا، على غرار العديد من الطوائف الدينية، يردّدون كلام الله موجّهينه إليه. وبالتأكيد كان محمد هو من قاد عمليّة الحفظ والصلاة هذه، من خلال تشكيل النصّ وترديده لفائدة المؤمنين، وعلى الأرجح بتشكيل وحدات الترديد لهم أيضاً.

لا يمكننا أن نفهم تلك العملية بالكامل ناهيك عن تفكيكها، لكنّ العلماء المسلمين والغربيين حاولوا إعادة ترتيب وحدات النصّ الحالي، من خلال ترتيب السور على الأقل فيما يُعتقد أنّه سلسلة كرونولوجية ومن ثمّ التّخمين في مناسبات بعض الوحدات الأصغر - أحياناً مجرد آية أو آيتين - داخل السور. التّناجج غير مضمونة لكنّها مقبولة، وهنا أيضاً ستبيح التّقسيم الكلاسيكي إلى ثمان وأربعين سورة من «الفترة المكيّة المبكرة»، وإحدى وعشرين سورة من «الفترة المكيّة الوسطى»، وإحدى وعشرين سورة أيضاً من فئة «أواخر الفترة المكيّة»⁽²⁾.

محمد الإنسان

كما ذكرنا سابقاً، هناك قليل من الحقائق الثابتة عن بداية سيرة النبي، ولكن كلّ الأدلّة تشير إلى أنّ الشّابّ محمد بن عبد الله -وليس ذا الأربعين عاماً حسب الكرونولوجيا التقليديّة- لم يترك أيّ أثر يُذكر عن موطنه مكة قبل ظهوره على الساحة

السياسية. يتذكّر أتباعه الأوائل، وبحميمية أنّه كان مُتزوّجاً، زوجته خديجة⁽³⁾. بفضل هذا الزّواج الإلهي، انخرط محمّد، مثل العديد من المكّيّين الآخرين، في التّجارة الإقليمية المحليّة في الجلود والزّيب، وإن كان الأمر فيما يبدو غير ذلك؛ لأنّ التّجارة المريحة والأكثر ربحاً في تلك الفترة هي رعاية الحنّاج وإطعامهم.

لا يمكننا القول إلى أيّ مدى أخذته تلك التّجارة؛ لأنّ معرفة القرآن أو اهتمامه بالأحداث العالمية المعاصرة محدود للغاية. استناداً إلى تفسير قسريّ إلى حدّ ما لمقاطع من القرآن، مثلما في سورة الأعراف: آية 157 و 158، أصّر المأثور الإسلاميّ اللاحق على أنّ محمّداً أمّيّ لا يُحسن القراءة ولا الكتابة. يبدو هذا الإصرار محاولة تبرير -لا يستطيع النّبّيّ الأمّيّ «سرقة» كتابات اليهود والمسيحيّين- لكن قد تكون هذه النقطة موضع نقاش. إذا كان محمّد منخرطاً في التّجارة، فمن الممكن أن تكون لديه بعض المهارات الأدبية، مهما كانت متواضعة؛ ومع ذلك، فمن المؤكّد أنّه لم «يقرأ» بالمعنى الحرفي للكلمة، وربّما لم يكن قادراً على قراءة كتب اليهود والمسيحيّين المقدّسة.

كان محمّد قد سمع بالتأكيد عن القصص المكيّة المتداولة، إبراهيم وإسماعيل وحرم مكّة المركزي، الكعبة. يلمّح القرآن إليها بشكل عرضي تقريباً (سورة البقرة: 125-127) ويبدو أنّ الجمهور يفهم ذلك. ومثلما يُعتقد أنّ عيسى قد اتّبع الممارسات اليهودية التقليدية في عصره، كذلك يُفترض أنّ محمّداً قد شارك أهل مكّة دينهم قبل دعوته إلى الإسلام. تضمّنت تلك الطّقوس المكيّة، مع ذلك، قرابين لآلهة الحرم المختلفة، منها، على الرّغم من كونها واحدة فقط من بين العديد، الإله الأعلى الله. لقد كان المسلمون اللاحقون، الذين أصبحوا يعتقدون أنّ النّبّيّ «الرجل الكامل»، كانوا غير مرتاحين لمفهوم «محمّد ما قبل الإسلام» -أصبحت مسألة محمّد الذي لا تشوبه شائبة عقيدة لا جدال فيها في تقليد دينيّ غير متشدّد- وأنكروا الادّعاء وكلّ ما نتج عنه. وعلى الرّغم من أنّه احتجّ على أنّه مجرّد بشر (سورة الإسراء، آية 93: «قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا»، سورة فصلت، آية 6: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ

يُوحَى إِلَيَّ»، إِلَّا أَنَّ الْمُسْلِمِينَ أَعْلَنُوا مُحَمَّدًا مَعْصُومًا مِنَ الْخَطَا مِثْلَ مَرْيَمَ بِالنَّبَاةِ الْمَسِيحِيَّةِ. لَقَدْ سَبَقَتْ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِقَلِيلٍ: كَانَ لَدَيْهَا «الْحَمْلُ الطَّاهِرُ». أَمَّا هُوَ، فَرَبَّمَا كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْتَظِرَ «شَقَّ صَدْرِهِ»⁽⁴⁾.

لَكِنَّ هَذَا التَّقْلِيدَ نَفْسَهُ يَصَرُّ عَلَى أَنَّ مُحَمَّدًا لَمْ يَكُنْ مَعْصُومًا مِنَ الْخَطَا فَحَسَبَ، بَلْ تَمَّ تَوْجِيهِهِ أَيْضًا إِلَى الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ. وَرَغْمَ أَنَّ الْأَدْلَةَ مُتَبَايِنَةٌ وَحَتَّى مُتَنَاقِضَةٌ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ، إِلَّا أَنَّ التَّقْلِيدَ التَّارِيخِي الْإِسْلَامِي يَصَرُّ أَوَّلًا، عَلَى وَجُودِ نَوْعٍ مِنَ التَّوْحِيدِ النَّاشِئِ خَارِجٍ مَكَّةَ قَبْلَ الْإِسْلَامِ. وَكَانَ يُطْلَقُ عَلَى أَتْبَاعِ ذَلِكَ التَّوْحِيدِ اسْمُ «حَنِيفٍ»، وَهُوَ مُصْطَلَحٌ غَامِضٌ إِلَى حَدٍّ مَا يُطَبَّقُ فِي الْقُرْآنِ عَلَى إِبْرَاهِيمَ («مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»، سُورَةُ آلِ عِمْرَانَ، آيَةُ 67) وَيَبْدُو أَنَّهُ يَعْنِي الْمَوْحَدَ «الْفَطْرِي»؛ أَيِ الْمُؤْمِنِ بِالْإِلَهِ الْوَاحِدِ دُونَ الْإِسْتِفَادَةِ مِنَ الْوَحْيِ⁽⁵⁾. وَثَانِيًا، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ مُحَمَّدًا، بِشَكْلِ غَرِيبٍ إِلَى حَدٍّ مَا، لَمْ يُدْرَجْ أَبَدًا بَيْنَ هَؤُلَاءِ الْأَحْنَافِ الْعَرَبِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ، فَقَدْ وَرَدَ أَنَّهُ، مِثْلَ عَدَدٍ قَلِيلٍ مِنَ الْآخَرِينَ هُنَاكَ، وَجَدَ نَفْسَهُ يَتَعَبَّدُ حَصْرِيًّا لِرَبِّ الْكَعْبَةِ، الْإِلَهِ الْأَعْلَى الَّذِي يَسْمَى فِي الْعَرَبِيَّةِ «اللَّهِ».

الدَّعْوَةُ إِلَى النَّبَاةِ

وَأثناء تَعَبُّدِهِ فِي مَكَانٍ مُنْعَزَلٍ بِالْقَرْبِ مِنْ مَكَّةَ، مَرَّ مُحَمَّدٌ بِالتَّجَرِبَةِ الَّتِي غَيَّرَتْ حَيَاتَهُ وَكُلَّ التَّارِيخِ الْبَشَرِيِّ بَعْدَهُ. بَدَأَ الْقُرْآنُ صَامِتًا عَنْ هَذَا الْحَدَثِ الْإِسْتِثْنَائِيِّ، لَكِنَّ الْحَدَثَ مَذْكُورٌ أَكْثَرَ مِنْ مَرَّةٍ فِي تَقْلِيدِ السَّيَرَةِ النَّبَاةِ. فِي رِوَايَةِ ابْنِ إِسْحَاقَ، الَّتِي يُزْعَمُ أَنَّهَا مِنَ النَّبَاةِ نَفْسِهَا، كَانَ ذَلِكَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، وَكَانَ مُحَمَّدٌ فِي خُلُوتِهِ الْمَعْتَادَةِ فِي كَهْفِ جِبَلِيٍّ بِالْقَرْبِ مِنْ مَكَّةَ. كَانَ نَائِمًا عِنْدَمَا ظَهَرَ الْمَلَاكُ جِبْرَائِيلُ، «وَجَاءَهُ بِنَمَطٍ مِنْ دِيْبَاجٍ فِيهِ كِتَابٌ»، وَقَالَ: «أَقْرَأْ!» تَكَرَّرَ الْأَمْرُ مَرَّتَيْنِ، فِي كُلِّ مَرَّةٍ يَضْغَطُ الْمَلَاكُ عَلَى صَدْرِ مُحَمَّدٍ، وَفِي كُلِّ مَرَّةٍ يَجِيبُ مُحَمَّدٌ: «مَاذَا أَقْرَأُ؟»⁽⁶⁾. وَأَخِيرًا قَالَ جِبْرَائِيلُ:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ
اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ
عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

هذه الأسطر الأخيرة هي، في واقع الأمر، الآيات الافتتاحية لما اعتُبر لاحقاً السورة السادسة والتسعين من «التلاوة»، وهنا يتم تقديمها في السيرة على أنها أول الوحي الذي نزل على محمد.

يواصل ابن إسحاق سرده بما اعتُبر دائماً أنها رواية محمد نفسه. يستيقظ النبي ليرى جبرائيل «في صورة رجل»، وهو يقف في الأفق. يقول الملاك، «يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبرائيل». يواصل محمد التحديق. أينما نظر، يوجد جبرائيل في آفاق السماء⁽⁷⁾.

على الرغم من أن الرواية في السيرة لا تربط أي مقطع قرآني بهذه الرؤية المنقولة لجبرائيل، يمكننا التأكد من أن ما سمعه ابن إسحاق كانت الآيات الوحيدة في القرآن بأكمله التي تصف تجربة محمد الشخصية لما هو خارق للطبيعة. وقد اتهمه المكيون بالكذب أو الأسوأ من ذلك، بأن به مساً من الجن. فكان هذا ردّه (النجم 1-12):

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (2) وَمَا يَنْطِقُ
عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (5)
ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (6) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (7) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (8)
فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (9) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (10) مَا
كَذَّبَ الْقَوَادُ مَا رَأَى (11) أَفَتَمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (12).

وتواصل نفس السورة مباشرة:

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (13) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (14) عِنْدَ مَا جَنَّتْ
النَّمْلَى (15) إِذْ يَخْشَى السُّدْرَةَ مَا يَخْشَى (16) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا
طَلَى (17) لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (18)

وبطريقة منطقية جداً، لم يتم تحديد أيّ من الضمائر في هذه الآيات، على الرغم من أنّه ليس هناك أدنى شك في أنّ محمّداً هو الذي تلقى الرؤية. أمّا هويّة الشخص الذي شوهد، فهي أقلّ وضوحاً. إذا كانت الآية 10 قد أشارت إلى محمّد على أنّه «عبده»، فهذا يقتضي بالضرورة أنّ الله نفسه هو الذي ظهر، لكن فضل المأثور الإسلامي أن يفهم بأنّه كان جبريل وفي جميع الحالات الأخرى، ويرجع ذلك أساساً إلى أنّه في وقت لاحق من سيرته المهنية، توصّل محمّد بلا شك إلى نفس النتيجة (سورة البقرة، آية 97: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ»). في نهاية الأمر، كانت مجرد رؤية وظهور صامت وعن بُعد، ولا شيء في سورة التّجم يفيد بأنّ محمّداً قد تلقى كلمات القرآن في أيّ مناسبة من هذين المناسبتين.

تجربة عالم الغيب

تشير سورة التّجم بشكل لا لبس فيه إلى تجربتي محمّد الشخصيتين مع الغيب، أو الخوارق كما كان يعتقد العرب. في ظاهر الأمر، لم يتم تبادل أيّ كلمات في أيّ من هاتين المناسبتين، ولم يتم الكشف عن الوحي. ومع ذلك، فإنّ القرآن يشير بشكل عابر إلى مناسبتين أخريّين اعتبرهما المسلمون ركيزتين مهمّتين جداً لدعوة محمّد النّبوية. لقد رأينا، في المناسبة الأولى، كيف فهم المسلمون الملاحظة المقتضية في الآية الأولى من سورة الشّرح، «ألم نشرح لك صدرك» كتطهير ملائكي للنبّي، لم يكن كتاب السيرة على يقين من زمن وقوع هذا الحدث، سواء في طفولته أو قبل دعوته النّبوية مباشرة. أمّا في المناسبة الثانية، فالحدث أكثر تفصيلاً؛ إذ تُفتح سورة الإسراء فجأة بالآية:

«سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ».

من المؤكّد تماماً أنّ الفاعل هنا هو الله وأنّ موضوع نشاطه الليليّ، هو «عبده» محمّد؛ لأنّ التعابير تتوافق مع الاستخدام القرآني المألوف، وكذلك الإشارة إلى مكّة

على أنّها «المسجد الحرام». أمّا في سورة النّجم، فقد كان محمّد الأرضي مجرّد مراقب سلبيّ لله وآياته المعجزة؛ إنّما هنا، فقد تمّ نقله في رحلة إلى مكان آخر، «المسجد الأقصى»، وهناك «لنريه من آياتنا».

رحلة سماويّة

تتوقّف قراءة هذه الآية الافتتاحية من سورة الإسراء بشكل أساسي على كَيْفِيّة فهم عبارة «المسجد الأقصى»، سواء كان سماء أو مكاناً مميّزاً. في النهاية، لعب الماثور الإسلامي على كلا الفهمين. لقد أنتج ذاك الماثور نسخة متناسقة وموسّعة جدّاً من تلك الآية القرآنية الوحيدة التي وصفت كيفية نقل محمّد، الذي قيل إنّّه كان نائماً في مكان مقدّس بالقرب من الكعبة، لأوّل مرّة على ظهر وحش أسطوري يُسمّى البراق إلى «المسجد الأقصى»، جبل الهيكل في أورشليم، ومن هناك عُرج به إلى السّماء السّابعة، حيث أُخفي بين يديّ الله. ومن خلال هذه المناسبة، ساد الاعتقاد لاحقاً أنّ القرآن بأكمله نزل عليه، على الرّغم من أنّ «تنزيله» عليه قد تمّ لاحقاً بشكل تدريجيّ، حسب ما تملّيه الأسباب (سورة الإسراء، آية 106: «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكُثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا»⁽⁸⁾).

ومع ذلك، بقي قدر كبير من الشكّ بشأن هذه الآية في الأوساط الإسلامية. لقد تضمّن السرد فعلاً، كما ورد ذلك في السّيرة، دفاعه الخاص؛ إذ يصف كيف تمّ استجواب محمّد نفسه، ثمّ كيف أكّد أبو بكر، الذي سبق له وأن ذهب إلى بيت المقدس، وأصبح فيما بعد مسلماً مشهوراً، دقّة وصف محمّد⁽⁹⁾. لكن لا بدّ أنّ الشكوك قد ظلّت قائمة لأنّه، وبعد قرن من وفاة النّبي، لا يزال كاتب السّيرة يُعرب عن تحفّظات تاريخية ولاهوتية حول السّيرة التي قام بتأليفها من المعلومات المختلفة التي وصلت إليه. جاء في السّيرة ما يلي: «وكان في مسراه، وما دُكر عنه بلاء وتمحيص». «وَاللّهُ أَغْلَمُ أَيَّ ذَلِكَ كَانَ قَدْ جَاءَهُ، وَعَايَنَ فِيهِ مَا عَايَنَ، مِنْ أَمْرِ اللَّهِ، عَلَى أَيِّ حَالِهِ كَانَ نَائِماً، أَوْ يَقْظَان، كُلُّ ذَلِكَ حَقٌّ وَصِدْقٌ»⁽¹⁰⁾.

تعرّف وتصديق

يستمرّ نسق السرد في سيرة ابن إسحاق. بعد تجربته مع الملاك، عاد محمد في دُهور إلى زوجته خديجة. يصف لها التجربة ويبدو أنّها أدركت أهميتها قبله: «إني لأرجو أن تكون نبيّ هذه الأمة». ولأنّها ترغب في طمأنة محمد، ذهبت تبحث عن ابن عمّها ورقة، «وكان ورقة قد تنصّر وقرأ الكتب، وسمع من أهل التوراة والإنجيل». يستمع ورقة ويؤكد توقّعات خديجة: «قدّوس قدّوس، والذي نفس ورقة بيده، لئن كنت صدّقتيني يا خديجة لقد جاءه التّاموس الأكبر الذي كان يأتي موسى، وإنّه لنبيّ هذه الأمة، فقول لي: فليتب»⁽¹¹⁾.

من الواضح أنّنا هنا في حضور مشهد تعرّف آخر، أولاً لخديجة ثمّ من قبل قريبها ورقة. لكنّ السيرة تكشف شيئاً آخر: محمد لم يكن متأكّداً ممّا حدث له، والتعرّف على التجربة يأتي من خبير نصرانيّ، ما يجعلها أكثر مصداقية. ألم يتمّ التعرّف على الصّبيّ محمد والاعتراف به نبيّاً بالفعل من قبل الرّاهب بحيرا وغيره؟⁽¹²⁾. يخبر ورقة محمّداً أنّ ما حدث له كان ما حدث لموسى عندما أنزلت عليه التوراة في سيناء، حيث من الواضح أنّ ناموس هو النّسخ العربيّ للكلمة اليونانية نوموس nomos، «الشريعة» أو التوراة. موسى هو في الواقع النّبي النموذجي للقرآن، تماماً كما كان بالنسبة إلى اليهود في زمن يسوع، وفي الحقيقة لعيسى نفسه.

محمد يجهر بالدعوة

قد لا تكون الدّعوة العلنية للنّبي الجديد قد بدأت بعد تلقّيه الوحي مباشرة، بل يبدو أنّها قد اقتصرّت على عشيرته الأقربين لمُدّة ثلاث سنوات. هذا ما آمن به المأثور الإسلامي على الأقلّ، وانعكس هذا الإيمان في سيرة ابن إسحاق؛ إذ ورد في السيرة أنّ محمّداً أخبر بما سمعه قلّة قليلة فقط⁽¹³⁾. ولكن بعد أن اعتنق البعض وانتشر الذين الجديد، أمر الله نبيّه بعد مُضيّ ثلاث سنوات بالجهار بالدّعوة «فأصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين» (سورة الحجر، آية 94).

القرآن ليس وثيقة جامدة. فمع توارد السور تزداد ثقة النبي ويتسع مجال رسالته. ظهرت اهتمامات لاهوتية وأخروية جديدة. إنه الإيمان الذي يأمر به القرآن من هنا فصاعداً، الإيمان بوحداية الله - الله الذي يشير إليه محمد بأنه «ربه» - والإيمان بقدرة الإله الواحد الالامحدودة والتي ستتجلى فعلاً في جزاء الله للبشرية في اليوم الآخر. يأمر القرآن بتغيير الفكر وتغيير السلوك، لأن جهنم حتماً تنتظر الكافرين وجزاء كريم ينتظر المؤمنين. يصدق القرآن بشكل قطعي «كلأ بل لا يخافون الآخرة، كلأ إنها تذكرة، فمن شاء ذكره» (سورة المدثر: آية 53 - 55).

الله

مهما كانت معتقداته وممارساته قبل تجربته الغيبية، فقد كان لمحمد الذي بدأ يدعو علناً إلى الإسلام بأسلوب «الترغيب» و«الترهيب» في مكة تصوّر جديد عن الله. ويتجلى هذا التصوّر في بعض سور القرآن الأولى. هذا الله ليس إله قريش الوثنيين، ولا إله نبي المدينة بعد ذلك. قد يكون من الآلف للنظر بدرجة أولى أن محمداً يشير دائماً إلى الإله في السور المكية المبكرة ليس على أنه «الله» بل بالأحرى «رب»، أو، ونظراً إلى أن الله غالباً ما يكون هو المتحدث، بالإشارة إلى «ربك». من الواضح أن الأمر لا يتعلق باسم إله جديد، اسم إله لم يكن متداولاً في مكة من قبل؛ بل هو بالأحرى اسم يشير إلى إله مألوف. من كان «رب محمد»؟ إنه ليس واضحاً على الإطلاق، على الأقل ليس في هذه المرحلة، رغم أنه لاحقاً لا شك في أنه إله قريش، وبالقطع إله اليهود والمسيحيين العليّ القدير⁽¹⁴⁾.

الإسلام

إن ما أوجبه الله على المكّيين، كما أمرهم القرآن، هو «الاستسلام» (الإسلام في العربية، من يستسلم لله فهو مسلم) الله، الإله الذي ليس سوى ذاك الله الأعلى المعبود في مكة. «رب هذا البيت»، كما يسميه القرآن (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ، سورة قريش، آية 3)، مشيراً وربما محدداً الكعبة، وهو مبنى حجريّ غريب، فارغ من الدّاخل، والذي كان الحرم المركزي لمكة. لم يكن محمد بحاجة ليعرف المكّيين على الله. لقد

عبدوه بالفعل، وأشار إلى أنهم أقروا، في أوقات الأزمات، بأنه هو الله الواحد الأحد («وَلَيْتَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ»، سورة العنكبوت، آية: 61؛ «وَلَيْتَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»، آية: 63؛ «وَلَيْتَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»، سورة الزمر، آية: 38؛ «وَلَيْتَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ»، سورة الزخرف، آية: 87). كانت المشكلة تكمن في أنهم كانوا يعبدون آلهة أخرى أيضاً، وكان أحد الأهداف المركزية للدعوة في مكة هو جعل قريش ومكِّيَّين آخرين يقطعون صلتهم بالآلهة الأخرى، الأصنام والأسماء الجوفاء التي ربطوها بالله الواحد الأحد.

كانت هذه هي النقطة اللاهوتية أو الطقسية للدعوة المبكرة، ولكن كان الإسلام منذ بدايته أبعد بكثير من أن يكون مجرد دعوة إلى قبول التوحيد. فقد دعا القرآن المكِّيَّين إلى تغيير سُبُلهم الخُلُقِيَّة «توبوا». إنَّ نظرة خاطفة إلى أقدم السور تُظهر أنَّ الإصلاح كان اجتماعياً بشكل كبير، وربما ركَّز على الجوانب الاقتصادية. وقد تحدث القرآن في وقت لاحق عن أشياء كثيرة، لكنَّ الشَّكل الأصلي للرسالة كان يهدف وبشكل دقيق إلى أشياء محدَّدة: الحثَّ على فعل الخير بالصدقة وإطعام الفقراء والمساكين ورعاية المحتاجين. والنَّهي عن فعل الشرِّ بجمع المال وتبذيره لمصلحة ذاتية بحتة (سورة الماعون، سورة الليل، سورة البلد.... إلخ).

المسلمون يُصلُّون

يتمحور القرآن حول الممارسات أكثر منه حول المعتقدات: ينبغي على المكِّيَّين التوقُّف عن عبادة آلهتهم الزائفة. كان العرب يضحون ويصلُّون إلى آلهتهم قبل الإسلام، وإذا كانت «عبادة الآلهة» تحدث أحياناً في أوقات متقطعة وأحياناً في أوقات ثابتة مثل الفجر والغروب، فقد كانت تُقام عادة بجوار الآلهة المعبودة، أو بجانب صنم أو في مسجد حيث يدلُّ «مكان السجود»، إلى أنَّ الدَّعاء كان مصحوباً بحركات

ملائمة. نحن لا نعرف دائماً السّياقات التي عُبِدَت فيها قريش آلَها، ولا الصّلوات التي رافقت القرايين، أو كيفية الربط بين «الاعتكاف» المصحوب بالصلاة والصوم الذي كان يمارسه محمّد قبل الإسلام، مع شعائر الحجّ. لكن عرب مكّة وضواحيها صلّوا وعبدوا بالتأكيد، وعندما يعتبر القرآن بكلّ سخرية أنّ ذلك لم يكن سوى «تصفيّر وتصفيق» عند البيت الحرام (وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْفِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ، سورة الأنفال، آية 35)، فإنّما هو حكم صادر من منظور إسلامي بحت.

الصلاة، شكل مخصوص من الصلاة، هي في الواقع، واحدة من أقدم العناصر وأكثرها إلحاحاً في رسالة محمّد، والصلاة على وجه التّحديد كما يفهمها اليهود والمسيحيّون المعاصرون، هي الصلاة الليتورجية، وهي عبادة الله جهراً في شكل كلمات منظوفة بصوت مسموع. ينصح محمّد المسلمین: «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» (سورة الإسراء، آية: 110). ومتى سمحت الظروف، يتمّ أداء هذه الصلاة الخاصّة بالإسلام مصحوبة بإيماءات أو حركات تقليدية وأخيراً يتمّ أدائها في أوقات مفروضة⁽¹⁵⁾.

يمكن التّشكيك في ما فعله محمّد نفسه وما طلبه من الآخرين في مكّة. كان المسلمون القلائل هناك يعيشون بمفردهم ومعزولين في بيئة وثنيّة عدائيّة، وكان من الصّعب عليهم ممارسة أيّ نوع من الصلاة في العلن، والتي كانت ستميّزهم عن أقاربهم وأصدقائهم وجيرانهم. من المحتمل جدّاً أنّ صلوات «الخاضعين، المستسلمين» الأوائل كانت متطابقة في الشّكل والأداء مع صلاة قريش أو أنّها كانت تؤدّى بشكل فرديّ وبصورة تلقائيّة. عديدة هي الأوامر في السّور المكيّة بإقامة الصّلاة، ولكن يبدو أنّها تعليمات وإرشادات ووجهها الله إلى محمّد نفسه أكثر منها دعوة إلى الممارسة في العلن.

كان الواقدي، المؤرّخ التّقليدي الأوّل، أكثر وضوحاً إلى حدّ ما حول ردّ فعل قريش على صلاة محمّد في مكّة. فهو يؤكّد أنّ قريشاً لم تكن لديها مشاكل مع صلاة

الفجر في الكعبة، ولكن ولأداء الصلّاة عند غروب الشّمس، كان على محمّد وأصحابه أن ينتشروا في الشّعاب القريبة. ليس من الواضح تماماً سبب اعتراض قريش على هذا دون ذلك. لكن نادراً ما تعطينا المأثورات لمحة واضحة عن محمّد، وهو يصلي في الكعبة بنفس طريقة قريش وفي نفس وقت أدائها للصلّاة.

كان النّبي قد تلقّى في مكّة بعض الأوامر الواضحة إلى حدّ ما حول وقت إقامة الصلّاة: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً» (سورة الإسراء، آية 78). في هذه الآية، تُعرّف الصلّاة على أنّها «تلاوة»، وعلى ما يبدو أنّها تلاوة للكلمات الله كما ذُكرت بوضوح في قوله «وقرآن الفجر» أي صلاة الفجر. إنّ وصف القرآن المتكرّرة لنفسه على أنّه «الكتاب» يشير إلى علاقة مع التقليد اليهودي والمسيحي للوحي على أنّه كتاب مقدّس رسمي مكتوب (biblion, graphe)، في حين يشير القرآن العربي مباشرة إلى التلاوة الشّفوية للكلمات الله نفسها في سياق ليتورجي. لقد نصّت كلّ من التقاليد اللّيتورجية اليهودية والمسيحية المعاصرة على الكتاب واستخدمت تلاوته كشكل من أشكال الصلّاة إلى الله. ولكن حتّى دون وجود دليل على اسمه، فإنّ نفس الاستنتاج يفرض نفسه من خلال أسلوب القرآن وجوهره. تحمل السور المكيّة المبكّرة كلّ السّمات الأسلوبية والبلاغية لما كان ينبغي أن يستخدم، من البداية، كصلوات.

تفاهم الضغوط

وإذا كان محمّد قد تصرّف في البداية بحذر، فإنّ الرّسالة الإلهية التي تمّ تبليغها الآن علناً للحشد المجتمع في الحرم المكي بدأت تأخذ حجماً معيّناً بين أولئك الذين توجّهت إليهم في المقام الأوّل، وهم وثنيو مكّة، ولا سيّما أثرياء قريش وأصحاب النفوذ فيها وذوي العلاقات القويّة الذين أداروا مؤسّسة الحرم. اعتنق الدين الجديد ابن عمّ محمّد، الشابّ عليّ بن أبي طالب، وعُدّ آخرون من بين المسلمين، «الخاضعين» كما يطلق عليهم القرآن، منهم أبو بكر وعثمان، ولاحقاً عمر بن الخطّاب، الرّجال

الذين لم يتزعزع إيمانهم أبداً وكلّ منهم سيقود المجتمع يوماً ما⁽¹⁶⁾. لكنّ هؤلاء الذين اعتنقوا الدين الجديد كانوا من الدرجة الثانية من المكيّين أو أبناء العشائر الدنيا أو الوسطى. إنّ قبيلة قريش المهيمنة ومن معها من العشائر الأخرى، والتي كانت منذ البداية مشكّكة ومعارضة لتلك الدّعوة، أصبحت أكثر صلابة في مقاومتها: فمحمد بن عبد الله من بني هاشم لم يكن بالنسبة إليهم أحقّ فقط، بل كان خطيراً أيضاً - قصّة بعث الموتى؟ قصّة ممكنة الحدوث! «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذَا كُنَّا تُرَاباً وَآبَاؤُنَا إِنَّا لَمُخْرَجُونَ * لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنَّ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (سورة النمل، آية: 67-68).

الآيات الشيطانيّة

منافسة الله في مكة كبيرة، منافسة على أشدها في تلك المدينة الدّينيّة التجارية. في الواقع، كان تعدّد الآلهة وانتشارها الواسع بين العرب المجاورين هو ما صنع ثروة هذه المدينة. كانت الآلهة البارزة في ذلك المجمع للآلهة (pantheon) هي الإلهات الثلاث، اللّات والعزى ومناة، اللّاتي كنّ يُعبّدن في مكة على أنّهنّ «بنات الله»، وانتشرن في كلّ مكان من المنطقة العربية في القرن السادس الميلادي. تظهر نفس هذه الإلهات الثلاث في مقطع غريب جدّاً ومثير للجدل في سورة النّجم، ثمّ تختفي من القرآن. إنّ السياق الدّقيق لهذه السّورة المكيّة غير مؤكّد، لكنّ الذين وضعوا «أسباب التّزول» اعتقدوا أنّهم يعرفون وأنّ التفسير التقليدي منطقيّ ومقبول. دُكر لنا أنّ محمّداً كان حزيناً أسفاً من تصاعد مقاومة قريش لرسالته، ووفقاً لما نقله الطبري لرواية ابن إسحاق، أنّه لما تولّى قومه عنه، وشقّ عليه ما يرى من مباحثتهم ما جاءهم به من عند الله، تمّنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب به بينه وبين قومه⁽¹⁷⁾. فكان أن أنزل الله سورة النّجم. لكن عندما انتهى محمّد إلى الآيتين 19-20 «أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى؟»، إذن، «ولأجل ما كان يحدث به نفسه ويتمنى أن يأتي به قومه»، ألقى الشّيطان على لسانه: «تلك الغرائبيّ العُلَى، وإنّ شفاعتهن ترنضى».

الشَّيْطَانُ يَتَدَخَّلُ فِي الْقُرْآنِ؟ إِنَّهَا فكرة مذهلة إلى حدٍّ ما، لكنّها تستند إلى أساس قرآني راسخ. يقول الله صراحة لمحمد في الآية 52 من سورة الحج: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُخَيِّمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». الهدف من ذلك توضّحه الآية التي تليها: «لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ». وأوضح المفسرون أنّ سبب هذا الوحي الأخير هو طمأنة محمد بشأن ما خرج سابقاً من فيه في سورة التّجم. الله سيتولاه برعايته. لكن من المحتمل أيضاً أنّ هذه القصة بالتحديد، إنّما ذُكرت لشرح ذلك الاعتراف غير العادي والقطعي بلا شك في الآية 52 من سورة الحجّ.

وتواصل القصة التقليدية التي وردت بصياغات مختلفة قليلاً. عندما سمع الوثنيون المكّيون هذه «الآيات الشيطانية» الشهيرة من سورة التّجم، سُعدوا بهذه المصالحة الواضحة وبدأوا يهتمون برسالة محمد، في حين أنّ المسلمين، الذين كانوا يثقون بنبيهم ثقة كاملة، لم يتخيّلوا منه مثل هذا الخطأ أو السّهو. وفي النهاية، صلّى الجميع معاً، «الخانعون» والوثنيون. لم يتمّ إخبارنا كم من الوقت استمرت هذه المصالحة السّعيدة. نعلم أنّها انتهت به «تنزيل» الكلمات الموجودة بالفعل في القرآن كآية 23 من سورة التّجم «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى».

تدعي هذه القصة، أو ما يشبهها، الصّحة والمصداقية. لكنّ الإحراج الذي أحدثته يظهر بشكل تلقائي من بين سطورها: من المستحيل أنّ تتخيّل أنّ مسلماً يخترع مثل هذه الحكاية المشؤومة. ولكن حتى بدون القصة المصاحبة، فإنّ للطلق بآية قرآنية ثمّ سحبها بعد ذلك، انعكاسات عميقة بالنسبة إلى الفقه الإسلامي والعلوم الدّينية. والمهمّ هنا هو ما تكشف عنه هذه الانعكاسات بشأن النظرة المعاصرة للإلهات الثلاث. ما تمّ إثباته أولاً ثمّ إلغاؤه بعد ذلك، إنّما كان إذناً باستخدام الإلهات الثلاث كشفاء مع الله. لقد كانت، كما قيل، لحظة حاسمة في إدراك محمد للتمييز بين الله على أنّه مجرد

«إله أكبر»، رأس مجمع الآلهة المكيّة أو العربية، حيث يمكن التذرّع بالآلهة الأقلّ شأنًا، وبين الفكرة التي سادت في نهاية الأمر: الله لا إله إلا هو، وحده لا شركاء له ولا أصحاب ولا «بنات». كانت الآلهة، كما جاء بعد تعديل الآية، «إن هي إلّا أسماء» اخترعها المكيّون الوثنيّون وأسلافهم.

تهديدات يوم الحساب

سواء تمّ استرضاؤها مؤقتاً أم لا، فقد واصلت قريش في عدائها لمحمّد. كما كلّ المشركين، لم تكن الأوليغارشيا المكيّة متعصّبة دينيًّا؛ ما كانوا يخشونه هو أنّ التّوحيد الذي بشرّ به محمّد سيقبّل من جاذبية مكّة كمركز للحجّ، وهو بالتأكيد أحد أعظم الحسابات الخاطئة في تاريخ التجارة! كما أنّهم لم يقدّروا نمط الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي الذي ارتكزت عليه الرسالة التي نشرها النّبيّ الجديد علناً في ظلال الكعبة. تعكس السّور المبكّرة من القرآن التّقدّم المجهول في الغالب الذي يتمّ توجيهه مباشرة إلى الرّسول، وتبدأ حماسة دعوة محمّد في ازدياد كرّة فعل. سنشهد من الآن فصاعداً إدانة شرسة للمستهزئين وللكفّار: فقد أعدّت لهم نار حامية (سورة ص، آيات 55-58، سورة المعارج، آيات 15-18، سورة المدثّر، آيات 27-30، سورة الهزمة، آيات 5-9) تماماً كما سيّجازي المؤمنون بجنة حقيقيّة من النّعيم والرّاحة والمتعة (سورة الزّخرف، آيات 68-73، سورة الواقعة، آيات 10-26، ... إلخ). في هذه المرحلة، أصبحت اللّغة والصّور فجأة مألوفة لدى اليهوديّ أو المسيحيّ. فالجنة الموعودة تسمى «جنتّ عدن» والجحيم المهدّد «جهنّم».

يكشف القرآن في وقت مبكّر، في أجزاء كثيرة منه، عن رؤية الآخرة، ليس للتأكيد على قرب موعدها القطعي، كما في العهد الجديد، ولكن لتحذير الكافر من أنّ ثمن الكفر باهظ ولتبشير المؤمن بجزاء عظيم. وعلى الرّغم من أنّ للقرآن نفاصيله الخاصّة، إلّا أنّ صيغته الخاصّة بالآخرة تختلف بشكل واضح عن تلك التي كانت سائدة بين العرب قبل الإسلام، الذين كانت نظرتهم إلى الآخرة قاتمة وليست رؤيويّة، لكنّها تشبه بشكل ملحوظ تلك السائدة بين اليهود والمسيحيّين.

خاتم الأنبياء

إنَّ التهديد بالحساب يوم القيامة من أهمِّ الرُّكائز النفسية الداعمة لرسالة محمد. وهناك كذلك عنصر آخر لا يقلُّ أهمية هو وظيفتها الإلهية المُحدَّدة. وكلِّما تكتشف القرآن، تكتشف لنا تاريخه المُعقَّد للنُّبوة. لم يكن محمد أوَّل نبي يُرسل إلى البشرية كما دُكر ذلك للمكثِّين، ولكنه بالتأكيد آخرهم⁽¹⁸⁾، وأنَّ قومه يتحمَّلون تبعات تجاهله.

كما ذكرنا سابقاً، فإنَّ نظرة القرآن إلى الماضي هي نظرة تركز بشكل ضيق على تاريخ مقدس: يتمُّ إطلاع جمهور المستمعين على كيفية ظهور التدبير الإلهي للمخلق، الذي يبدأ من آدم إلى الوقت الحاضر (سورة الأنعام: آية 84، سورة مريم: آية 58). إنَّ قصَّة الأنبياء المذكورة مطوَّلاً في القرآن، ولم تكن أبداً بشكل متسلسل على غرار التاريخ، بل كانت لتوضيح نفس النقطة التي أصرَّ عليها عيسى في المصدر Q، والتي تنصُّ على أنَّه عندما رفضت البشرية الإصغاء إلى حاملي رسالة الله، فإنَّ العواقب كانت جدَّ وخيمة (سورة الحج: 42-43). الدرس هنا أكثر وضوحاً من درس عيسى: أولئك الذين يرفضون هذا النبي سيدفعون ثمناً باهظاً بين يدي الله.

وهكذا أصل محمد نسبه في سلاله الأنبياء الببليين الأصليَّة، وكخليفة لموسى وعيسى على وجه الخصوص. وهذا «الكتاب المقدس» الافتراضي الذي كان ينطق به بشكل تدريجي كما أنزله الله عليه، هذا «القرآن العربي المبين»، كما يطلق على نفسه (سورة يس: آية 69)، كان يأخذ مكانه الصحيح على قدم المساواة إلى جانب كتب اليهود والمسيحيين المقدَّسة. في وقت لاحق، عندما اتَّسعت رقعة الإسلام في المواطن المكتظة بالسكَّان لهذه المجتمعات الأخرى، فقد كان هذا الادِّعاء بالمساواة منطقياً، ولكن وبالنسبة إلى جمهور محمد الأصلي في مكَّة، فقد كانت الإشارات إلى الأنبياء الآخرين مجرد تحذير (لينذر) وليس كتنبؤ بفرع ثالث كبير من التوحيد ينشأ من الفرعين الآخرين.

التعرُّف على النبي

إنَّ الشَّعر والقصص قد جعلاً محمداً معروفاً لمعاصريه ثقافياً، ما جعله مميَّزاً وما

جعلهُ نبياً هو الانضباط الأخلاقي الكبير والإيمان الراسخ. تنبع مشاعر محمّد وتطلّعاته الروحية، كما وردت في القرآن، من بيئة دينية في غرب شبه الجزيرة العربية لا يمكن أن نفهمها بشكل جيّد ودقيق، والتي يمكن وصفها مبدئياً بأنّها التوحيد البيبليّ. نحن نعرف أنّ أساس محمّد الدّينيّ قد تكون التّوراة و (ربّما بدرجّة أقلّ إلى حدّ ما) العهد الجديد، وهما نصّان من الواضح أنّ محمّداً لم يكن لديه إمكانيّة الوصول إليهما. كما نعرف ذلك أيضاً من خلال تجلّياته النّصّية في اليهودية الحاخامية في القرن السّابع الميلادي وفي النّسخ المسيحيّة الشّرقية لذلك القرن. لكن لا أحد من هذين الأمرين يناسب تماماً ما نصبو إليه. ما نحتاج إليه، إذا أردنا أن نفهم السياق Sitz im Leben الدّيني، هو المحار الذي انبثقت منه لؤلؤة القرآن، هو الدّليل على اليهودية والمسيحيّة العربية في القرن السّابع، أو، بشكل أكثر دقّة، في نسخة كلّ منهما، بمفردها أو في مجموعة مختلطة، هو كلّ ما كان متوفّراً لرجل جدّي ذي حضور متواضع في مكّة في العشريّة الثّانية من ذلك القرن.

فيم كان محمّد يفكّر؟

نحن نمتلك القليل من المصادر التي تمكّننا من التّوصل إلى معرفة أصول محمّد الدّينيّة: لا يمكننا ذلك إلّا بالرجوع إلى ما لدينا في القرآن. وما يظهره القرآن يشير كثيراً من الدّهشة والفضول: خلفيّة توراتيّة كثيفة إلى حدّ ما، وهي خلفيّة مدرashiّة أكثر منها نصيّة وأكثر دراية بالنّمودج التّوراتي أكثر من تاريخ البيبل. يبدو أنّ هذا يشير إلى مصادر يهوديّة أو ناقلي أخبار يهود، رغم أنّه من المحتمل استبعاد هؤلاء النّاقليين؛ لأنّ الأمر هنا لا يتعلّق فقط بمعرفة محمّد بل بمعرفة جمهوره أيضاً: يشير القرآن إلى إرث بيبلي مشترك. لكن لا يجب أن تتسرّع كثيراً. تعطي آراء محمّد في النّبوة والأنبياء فيما بينها دوراً مماثلاً ومهماً «لعيسى المسيح» (سورة المائدة، آية 75: ما الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤفَكُونَ. إلخ). لا يبدو أنّ محمّداً نفسه هو الذي وضع عيسى في هذا الإرث البيبلي المشترك: تدلّ جميع المظاهر إلى أنّ عيسى قد أدمج بالفعل في تاريخ النّبوة البيبليّة قبل أن يصبح هذا التاريخ مكرّراً في القرآن.

يدو أَنَّ نظرة محمد بشأن عيسى تستبعد مصدراً يهودياً واضح المعالم للنظرة التي يقدمها القرآن بشأنه. لن ينظر أيّ مسيحي أرثوذكسي إلى عيسى، مثلما نظر إليه محمد، نبياً وليس ابناً لله. لكن كان هناك مسيحيون، أو يهود، امتثلوا بدرجة معينة إلى التوراة، ومع ذلك فقد أجّلوا يسوع الناصري. إنَّ هذا الأمر الغريب والمثير للدهشة، أو كما يبدو على هذه الصفة في نظر الدّراسات الحديثة، والتي تسمّيه، مع قليل من الإقناع، المسيحية اليهودية، يصف بوضوح الشّكل الأصلي لحركة عيسى. ومع ذلك، وبحلول القرن الرابع، فقد انجرف الأمر إلى حافة الهراطقة المسيحية، تحت أسماء مختلفة مثل الإيونيين والكسائيين والناصريين.

النموذج المسيحي اليهودي لمحمد؟

ليس هناك ما هو مؤكد تماماً بشأن هذه الجماعات اليهودية المسيحية، والتي هي أساساً عناصر كتالوج في علم الهراطقة بدلاً من كونها مجتمعات يمكن تحديدها، عدا أنّه وُجد بالتأكيد في العصور القديمة المتأخرة مجتمعات من المؤمنين الذين رفض الجزء الرئيس من المسيحيين مشاركتهم؛ لأنهم اتّبعوا الممارسات اليهودية، ولأنّ لديهم نظرة ازدراء لعيسى تختلف عن كريستولوجيا الكنيسة الرّسمية أو الإمبراطورية. في الواقع، هناك مؤشرات على أنّ مثل هذه الجماعات اليهودية المسيحية بمفهومها الواسع قد بقيت في الشرق الأوسط حتّى العصر الإسلامي.

إذا وضعنا معتقدات محمد وممارساته الواردة في القرآن مقابل أنموذج ما يُعرف بـ «المسيحية اليهودية»، فسندج تطابقاً لافتاً للنظر. لقد أجّل محمد عيسى بعمق مثلما أجّل موسى، ليس بالتأكيد كابن الله، بل، مثل موسى، كنبّي فإنّ وصانع معجزات. لكنّه كان أيضاً، في نظر محمد، المسيح - ومع ذلك، فمن الواضح أنّ معنى هذا المصطلح ودلالته قد دخلا في طيّ النسيان منذ فترة طويلة - بالإضافة إلى «كلمة» و«روح» الله (يا أهل الكتاب لا تغلّوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلّا الحقّ إنّما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألّقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنّما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في

السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللّهِ وَكِيلًا»، سورة النساء، آية 171). لقد صَلَّى محمّد ثلاث مرّات في اليوم باتجاه القدس، ومارس طقوس الطهارة، وامتنع عن أكل لحم الخنزير وشرب الخمر، وكان لديه معرفة أيضاً بالمعجزة الأفخرستية المتعلقة بالمأدبة («إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَنَنْظُمِينَ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَّقْتَنَا وَنَكُونُ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ * قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عَيْدًا لَأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ * قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنْزِلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَخْفَرْ يَخُفِّرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ»، سورة المائدة، آيات 112-115). يميّز ذاك المزيج من اليهودية المسيحية عموماً بالمعارضة الشديدة لبولس، ويكّن له العداء أيضاً. لم يُذكر بولس قط في القرآن، ولكن أيضاً لا وجود لمواضيع الكفارة والفداء في رسائل بولس، ولا يوجد أي أثر على تقليل بولس لقيمة التّوراة.

نظراً للطبيعة البيانية لمعلوماتنا حول الهرطقات المسيحية في العصور القديمة المتأخّرة وقلة معلوماتنا عن المسيحية في شبه الجزيرة العربية في القرن السادس، يبدو أنّه من غير المجدي محاولة تحديد الصّيغة الصحيحة من المسيحية اليهودية التي يبدو أنّها تكمن وراء التّكوين الدّيني لمحمّد. إنّ الطوائف والمذاهب التي تملأ كتب كاتالوجات الهرطقات المسيحية أمثال أبيفانيوس سالاميس Epiphanius of Salamis (ت 402) تكاد تكون غير محدودة في تنوّعها وتتضمّن مجموعة مذهلة من المعتقدات والممارسات. لكنّ الصّورة العامّة لا لبس فيها: لقد أخطأ محمّد بإطار توحيديّ يشمل كلّاً من التّوراة والإنجيل وموسى وعيسى، وقد تقبّله على أنّه حقيقيّ وصحيح. تتوافق معتقدات محمّد وممارساته، في الشّروط العامّة التي تفرضها علينا طبيعة مصادرنا، مع الصّيغة اليهودية المسيحية. علاوة على ذلك، لقد كانت هذه المعتقدات والممارسات مألوفة بدرجة كافية لدى المكيّين، حيث يمكن لمحمّد أن يناقشها وأن يدمجها في دعونه العلنيّة دون الحاجة إلى تقديم شرح مفصّل.

ومع ذلك، لا دليل على وجود مثل هذه الطائفة في مكة، أو أنّ محمداً كان فرداً من أفراد أيّ جماعة أو أيّ مجتمع من هذا القبيل. لا يوجد يوحنا المعمدان في قصص محمد كما لا يوجد رجال دين ولا طائفة في صدارة القرآن. اليهود والمسيحيون، بنو إسرائيل والنصارى، هم نماذج تلوح في الأفق ويواجه محمد زعماء يهود موجودين في المدينة يلتقي المسيحيين فقط في نهاية حياته ليقبل منهم ولاهم السياسي⁽¹⁹⁾. لا نعرف كيف أو من أين جاءت هذه القناعات المسيحية اليهودية المزعومة إلى مكة. لم يتركوا أي أثر لمؤسسات ولكن وجودهم كان عميقاً وقوياً لدرجة أنّه أثر تأثيراً دائماً على محمد وصحابته المكيين.

نبيّان مصلحان

كان محمد، مثلما كان عيسى، مصلحاً وليس ثورياً. على الرغم من أنّ المسلمين فضّلوا فيما بعد التفكير في الأمر بطريقة أخرى، فإنّ رسالة الإسلام لم تكن تهدف إلى هدم أو محو المنظومة الدنيوية التي نشأ فيها محمد. مثل هدف عيسى، كان هدف محمد إصلاح ثقافة معاصريه الدنيوية. ما اختلف فيه الرجلان هو أنّ إصلاح محمد كان إصلاحاً محافظاً للغاية، بينما كان إصلاح عيسى استشرافياً وتقدّميّاً. كان الإسلام الذي بشر به القرآن بمثابة إيدان بالعودة إلى التوحيد الأصلي الذي دعا إليه إبراهيم - لم يكن الإسلام سوى دين إبراهيم، «مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ» (وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، سورة البقرة: آية 135)، والذي كان لا يزال متجذراً بعمق في نسيج مكة على الرغم من مخاض فترة طويلة من الشرك الوثني الذي انفصل عنه محمد تماماً (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ، سورة الكافرون: آية 6). إنّ الكعبة، بيت الله الحرام الذي بناه إبراهيم، هي شاهد على عبادة الله الواحد الحقيقي (وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، سورة البقرة: آية 127)، وشاهد كذلك على طقوس أخرى (وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَظَهَرَ بَيِّنَاتٍ لِّلْمَلَائِكَةِ وَأَلْقَاوِيْنِ وَالرُّكَّعِ

السُّجُود»، سورة الحجّ: آية 26؛ وكذلك شعائر الحجّ، المؤسسة الإبراهيمية الأخرى (وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ»، الحجّ: آية 27). وبذلك يكون محمّد قد أعاد مكّة والمكّين إلى ماضٍ نقيّ.

لقد رأى عيسى أيضاً فساداً في ثقافة عصره الدّينية، لكن لا شيء أعمق من الوثنيّة التي شوّهت مكّة، ورغم أنّه كان يرفض بشدّة ما يمكن أن نطلق عليه الفريسيّة المتطرّفة، فإنّه لم يتنصّل أبداً من الفريسيّين، أو أيّ يهوديّ آخر، بهذه الصّفة. وإلى حدّ ما، لم يكن للفريسيّين أهميّة تُذكر. لم يكن يسوع يتطلّع إلى الحساب فقط - إذ لم يكن هذا ما تعنيه الآخرة لليهود- ولكن إلى الملكوت المستقبلي الذي سيحكم فيه هو والاثنان عشر وفق نظام جديد. لقد عمّق أتباعه تلك الرؤية.

المؤامرة ضدّ محمّد

مع انتشار الإسلام ببطء في مكّة، يبدو أنّ قريش، التّخبة السياسية والاقتصاديّة فيها، قد بذلت بعض الجهد الأوّلي، إن لم يكن للتّصالح مع محمّد، فعلى الأقلّ لمحاولة التّفاوض معه. ووفقاً لابن إسحاق، فقد عرضوا عليه كلّ الإغراءات، من المال إلى المُلْك. أو ربّما كان به منّ من الجنّ. ففي هذه الحالة يكونون قد مدّوا له يد المساعدة⁽²⁰⁾.

قد تكون هذه الوعود الواسعة غير صادقة ولا عملية تماماً، لكنّها تشهد على حجم التهديد الذي كان يُعتقد أنّ محمّداً قد يشكّله على التّوازن الاجتماعي والتّجاري لمكّة، المدينة التي جمعت التّجارة والحجّ إلى كعبتها المقدّسة في مشروع مريح. لكنّ محمّداً لم يتأثر بل ظلّ ثابتاً. لا تسوية ولا مساومة في سورة الكافرون:

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ

لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ

وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ

وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ

وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ
لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

توقّفت المفاوضات وزادت قريش من الضغط على صاحبهم المزعج بشكل متزايد. إنّ ما فرضته قريش من حظر أدى في نهاية المطاف إلى تهديدات ضدّ حياة محمد. كان ردّ فعل النبيّ غير متوقّع إلى حدّ ما: فقد أرسل بعض أتباعه -ثلاثة وثمانين رجلاً وعائلاتهم- عبر البحر الأحمر للجوء إلى الحبشة المسيحية. أرسلت قريش وفدًا سريعاً لإقناع النجاشي الحبشي بإعادة المسلمين إلى مكّة، لكنّه لم يقتنع⁽²¹⁾.

ومع ذلك، كان أعداء محمد المكيّين مثابرين، وتضاءل موقف النبيّ بسبب النكسات الشخصية. ففي عام 619، فقد اثنين من أكثر أنصاره حماسة، زوجته خديجة، «أمّ المؤمنين»، وأبا طالب، العمّ الذي كان وليّ أمره في البداية، ثم سنده السياسي القويّ ضدّ قريش. دخل محمد في حالة من اليأس. عرض نفسه على القبائل العربية التي تأتي إلى المواسم في مكّة، ليس فقط طلباً للاستجارة، ولكن بدعوتهم وبكلّ جسارة إلى الإسلام وإخبارهم أنّه نبيّ مُرسل. طلب منهم فقط أن يؤمنوا به ويحموه حتّى يبيّن لهم الله ما بعثه به. فلم يقبلوا ما عرض عليهم⁽²²⁾.

لقد آتت توّسلاته أكلها في نهاية المطاف. وكان من بين الذين استجابوا لدعوته زوّار من واحة يثرب، التي تبعد حوالي 275 ميلاً شمال مكّة. كانت يثرب، التي سُميت فيما بعد «المدينة المنوّرة»، واحة نخيل، وهي مستوطنة زراعية يسكنها العرب واليهود. اعتبر ابن إسحاق، بقدر كبير من الإدراك المتأخّر، الالتقاء باليهود ووجودهم في يثرب بمثابة العناية الإلهية:

الآن مهّد الله الطريق للإسلام، حيث إنّ (عرب المدينة) كانوا يعيشون جنباً إلى جنب مع اليهود الذين كانوا أهل كتاب وعلم، وكانوا هم أهل شرك وأصحاب أوثان، وكانوا قد غزروهم ببلادهم، فكانوا إذا كان بينهم شيء قالوا لهم: إنّ نبياً مبعوث

الآن، قد أظَلّ زمانه، نَتَبَّعه فنقتلكم معه، ولَمَّا سمعوا ما قاله الرسول، قال بعضهم لبعض: يا قوم، تعلموا والله إنّه للنبّي الذي نوَعِدْكم به يهود، فلا تسبقنكم إليه. فأجابوه فيما دعاهم إليه، بأن صدّقوه وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام. (ابن اسحاق 204-198).

واستمرّ التفاوض. ما طلبه محمّد قبل كلّ شيء هو الأمن لنفسه وأصحابه، لكن ورغم أنّه لم يتمّ تجاهله على أنّه رسول الله، إلّا أنّ شروط هجرته إلى المدينة لم تتطلب أن يصبح جميع السكّان مسلمين. نقل المدنيّون المُتحوّلون إلى الإسلام بدورهم تلك الشّروط إلى مواطنيهم من سكّان الواحات للموافقة عليها، ولكن في غضون ذلك جدّد حدث آخر في القرآن، ترتّبت عليه نتائج سياسية هائلة على المجتمع الإسلامي النّاشئ: رفض النّبّي رسمياً للمقاومة السّلمية للاضطهاد والإذن بالانتقال إلى استخدام القوة.

اللجوء إلى العنف

لم يُعط الرسول الإذن بالسّماح للمسلمين بالقتال أو السّماح لهم بسفك الدّماء قبل إبرام اتّفاق مع أهل المدينة. لقد أُمر ببساطة أن يدعو النّاس إلى الله وأن يتحمّل الظّلم ويغفر للأبرياء. لقد اضطهدت قريش أتباعه، وأغوت البعض عن دينهم، ونفت آخرين من موطنهم. كان عليهم الاختيار بين التخلي عن دينهم، أو التّعرّض لسوء المعاملة في ديارهم، أو مغادرة البلاد، فهاجر بعضهم إلى الحبشة، والبعض الآخر إلى المدينة. وفجأة، تغيّر كل ذلك.

تبدأ الآية 29 من سورة الحجّ: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا». هذا الإذن بالقتال، والانتقال من المقاومة السّلمية إلى المقاومة الفعّالة لقريش، لم يكن أمراً هيئاً، كما بيّن النّبّي الإلهي لها. كانت المؤسسات التجارية في قريش محمية من خلال المحظورات الدّينيّة المفروضة على استعمال العنف وإراقة الدّماء خلال أشهر الحجّ

والمواسم السنوية المرتبطة بها. من الآن فصاعداً يزيل الله هذه الحماية فعلياً: لن يجد أعداء الإسلام مأوى تحت سقف هذه الحرمات.

الهجرة

الآن اكتملت الترتيبات في المدينة وبدأت هجرة المسلمين من مكة، وإن كانت تدريجياً وبحذر شديد، بدءاً بأصحاب محمد. علمت قريش أن المسلمين بدأوا يتسللون ويفلتون من قبضتهم فقررت قطع دابر مصدر تذرهم وعدم رضاهم. لكنّ الخطة فشلت. فقد نجا محمد مع أبي بكر بعد تحذيره من المؤامرة من قبيل الملاك جبريل، في حين تظاهر عليّ بالنوم مكانه، قبل أن يتمكن هو أيضاً من الهرب وينضمّ إلى الآخرين في المدينة. لقد نجا النبيّ من موت شبه مؤكد.

افكار ثانوية: صيغتان للبشارة

كانت «البشارة» التي أعلنها عيسى ومحمد متطابقة إلى حدّ ما: توبوا/غيروا ما بأنفسكم -فإنّ ملكوت السماء قريب. لكنّ صدى هذه الرسالة كان مختلفاً في البيئتين المختلفتين. سار عيسى على خطى سلفه المعاصر له، يوحنا المعمدان، هكذا عن كذب، لدرجة أنّ أتباعه اضطروا إلى بذل قصارى جهدهم للفصل بينهما. لم يكن لمحمد يوحنا المعمدان -لقد جدّد محمد مضمون رسالته، لكن بقي شكلها شبيهاً بالكهانة عند شعراء البدو.

كان بإمكان سامعي عيسى النّظر إلى ما قبل عيسى والتعرّف بسهولة على موسى وإيليا كنماذج نبويّة أوليّة. وفي المقابل، كان على محمد أن يستذكر أو يبني سياقه الخاصّ على أنّه «منذر» من خلال الإشارات المتكرّرة والمفضّلة إلى الأنبياء، وأساساً البيبليّين منهم. كما لم يكن لمحمد ماثور أدبي رؤيوي يوقر له وسامعيه مخزوناً من المشاهد والصّور لدعم الخطاب الأخروي. إنّ مشاهد يوم القيامة في القرآن حيّة مثل التي في الأناجيل، ولكن على حدّ علمنا، فإنّ جمهور محمد قد سمع بها لأول مرة. إنّ توصيفات عيسى متأصّلة في بيئة يهودية غنيّة وعميقة، وبالأحرى في بيئة دينيّة.

كان محمّد يتحدّث إلى المشركين الوثنيين الذين أوجد القطيعة بينه وبينهم - «طريقي ليس طريقكم». كلماته لها سياق ملموس، سياق يبيلي يمكننا رؤيته بوضوح تامّ خلف سطور القرآن. ثمة لغز هنا: يبدو أنّ سامعي محمّد على دراية تامة بنفس السياق البيلي الذي يشير إليه دون الكثير من التفسير. ليس لدينا أيّ فكرة عن الكيفية التي حصل بها هو أو هم على مثل هذه المعلومات. تجدر الإشارة إلى أنّ تحذيرات محمّد كانت نبويّة، لكنّها لم تكن رؤيويّة. في الأناجيل وفي بولس، الآخرة على وشك الوقوع. أمّا في القرآن، فهي ببساطة أمر مقصّي لا مفر منه.

كانت الرسالة المسيحيّة رسالة توقّع وترقّب، فيها الرجاء والأمل وفي ذات الوقت الخوف الشديد. كان الملكوت يتدخّل، وكان أتباع عيسى مدعوّين بالاستبشار بقاء العريس. ولكن في الوقت ذاته، فإنّ الظهور الكامل لملكوت الله هو أيضاً إشارة إلى الآخرة، وهي فترة من العذاب المخيف قبل عودة عيسى المظفّرة. لا يوجد معنى مماثل للترقّب والتوقّع في القرآن، لا بقدوم عصر جديد ولا بآخرة مفاجئة وعنيفة. وكثيراً ما يتكلّم القرآن عن الحساب، جزاء الصالحين وعقاب الظالمين، ولكن وعلى الرّغم من أنّ الخطاب هو خطاب أخروي، إلّا أنّه ليس رؤيويّاً. فلا أحد يتوقّع يوم الحساب، أقرب هو أم بعيد. في الواقع، بالكاد يقرّ القرآن بالتمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل. فكلّ الأزمنة تصبّ في ما يسمّى، من منظور إلهي، «الحاضر الأبدي».

الفصل السابع

المشهد الثاني: مأساة وانتصار

إنّ مقولة سكوت فيتزجيرالد SCOTT FITZGERALD بأنّه لا توجد مشاهد مسرحيّة ثانية في الحياة الأمريكيّة ربّما تكون أكثر إمتناعاً من أن تكون حقيقيّة، وبالتأكيد لم يكن هذا حقيقيّاً بالنسبة إلى حياة الرّجلين المقدّسين في الشّرق الأوسط قيد الدّرس هنا. لقد قام كلّ من عيسى ومحمّد بدخول مفاجئ إلى المشهد المألوف لبلدهما، وكان لكلّ منهما مسيرة غير موفّقة تماماً كواعظ. وقد واجه كلّ منهما معارضة خطيرة، بل مميتة، هدّدت حياتهما وحياة أتباعهما. اتّضح المشهد ودخل كلّ بطل رواية الفصل الثاني والأخير من حياته الدّرامية.

عيسى في اورشليم

هناك طابع رعوي في الإصحاحات الجليليّة من الأناجيل؛ فيها الحقول بزرعها ونمّوها وحصادها والسهول والتلال والبحر كلّها معروضة، وكذلك النّاس الذين يعملون هناك. نرى الصيّادين والمزارعين وجامعي الصّرائب والجنود الرّومان والبغايا، سواء لحماً ودماً أو كشخصيّات في أمثال عيسى مستمدّة من الحياة الجليليّة. عندما يتمّ نقل المشهد إلى اورشليم، يستمرّ التركيز دائماً على عيسى، لكنّه الآن يتركّز بكثافة على الأحداث لدرجة أنّه ليس لدينا سوى فكرة بسيطة عن الحياة العادية لهذه المدينة في قلب العالم اليهودي. نجد أنفسنا الآن في خضمّ دراما يتمّ تصوير شخصياتها الرّئيسة، مثل بيلاطس (Pilate) وقايافا (Caiaphas) بشكل واضح، بينما يتمّ تصوير

شخصيات أخرى مُتَمَتِّة ببراعة نائمة: بطرس، ويهوذا، وخادم كاهن الهيكل، واللّصوص الذين أعدموا مع عيسى، وسمعان القوريني، السّائح سيئ الحظّ الذي اضطرّ إلى حمل صليب عيسى في شوارع أورشليم، لكنّ الخلفية الكبرى لأورشليم قليلة الحضور: نحن في مكان مغلق.

إنجيل من جزأين

تنقسم السّير الدّانيّة لعيسى إلى قسمين رئيسين (مع مجموعة متنوّعة من العبارات المنقوشة والاستنتاجات)؛ الأوّل هو ما يُسمّى هنا «عيسى في الجليل»، والذي يتبعه القسم المتميّز تماماً هو «عيسى في أورشليم». ففي هذا القسم الأخير تمّ استبدال المشهد العامّ والغموض الزّمني لنشاط عيسى التبشيري العلني، واللّذين يستخدمان في المقام الأوّل لتوفير سياق لأقوال Q غير المدمجة أساساً والموادّ التعليمية المماثلة، بالحالة المفتعلة والملّحة لما هو معروف في المأثور المسيحي بـ«الآلام وموت عيسى».

إذا كانت وثيقة Q وما يُفترض أنّه مجموعة متشابهة من الأقوال/التعاليم التي تكمن وراء أقوال عيسى في مرقس هي الشّكل «الجليلي» الأصلي لتقليد عيسى، فما الذي أنتج أناجيلنا الحالية برواياتها المشقولة بـ«العاطفة»؟ هل كانت نفس هذه الأحداث، اعتقال عيسى، ومثوله أمام السلطات اليهودية في أورشليم، ومحاكمته أمام المدّعي العامّ الرّوماني وإعدامه علناً كمجرم، هي التي خلقت الحاجة إلى شكل من أشكال التفسير؟ لقد قدّم النموذج الأولي لمرقس مثل هذا التفسير من خلال إضافة سرد مفصّل إلى الأقوال القديمة عن الأيام الأخيرة لعيسى، ثم صياغتها في نوع من سرد السيرة الدّانيّة الذي أصبح يسمّى «البشارة»⁽¹⁾.

وبالتالي، فإنّ «عيسى في أورشليم» ليس تقسيماً اعتبارياً في رواية سيرة عيسى. إنّ الأناجيل الأربعة جميعها تدرج في هذا السيناريو المكوّن من مشهدين: الأوّل، عيسى في الجليل (مع «مقدّمة عن الميلاد» في متى ولوقا «مقدّمة عن السّماء» في يوحنا) والثّاني، عيسى في أورشليم (مع ملاحق عن قيامة عيسى من بين الأموات). المشهد

الثاني له بداية واضحة بوصول عيسى وفريقه الصّغير إلى أورشليم. تلي ذلك أقواله المُنذرة بشكل متزايد والأحداث المذهلة أيضاً، والتي سبقت احتفال عيسى بعيد الفصح. هنا تلتقي الأناجيل الأربعة لوصف اعتقال يسوع خارج المدينة، وجلسة استماعه في وقت متأخر من الليل أمام رئيس الكهنة، ومحاكمته في صباح اليوم التالي أمام بيلاطس، وإعدامه التّهاني بالصلب خارج ما كان آنذاك الجدار الغربي للمدينة، كلّ ذلك يشكّل الجزء الأكبر من جميع روايات الإنجيل.

رواية مشتركة

من حيث التسلسل الزمني، فإنّ أقدم ما وصلنا حول الأسبوع الأخير من حياة عيسى هو في سطرئين من أولى رسائل بولس إلى الكورنثيين (15: 3-4). دُكر فيهما ببساطة أنّ «المأثور» الذي تلقاه بولس ونقله -بالتأكيد ليس للمرة الأولى- إلى المؤمنين في كورنثوس هو أنّ «المسيح مات من أجل خطايانا، وفقاً للأسفار المقدّسة، ودُفن...». إنّ الأحداث البسيطة غير المفضّلة -«مات» و«دُفن»- مغلفة هنا بوضوح شديد بالحجّة التي أصبحت مألوفة الآن «وفقاً للأسفار المقدّسة» وهي مشحونة بدلالة لاهوتية عميقة «من أجل خطايانا». وهكذا دخل تقديم عيسى نفسه لله ذبيحة لغفران الخطايا في المؤلّفات المسيحيّة لتفسيرات هذا الحدث الاستثنائي، وحتى قبل كتابة أناجيلنا، إن كان التسلسل الزمني دقيقاً.

من جانبها، فإنّ الروايات الإنجيليّة المتأخّرة نسبياً حول موت عيسى تدرك جيّداً الحجّة المتعلقة بأقوال عيسى المبنية على اكتمال الكتابات المقدّسة، وتوفّر وصفاً بيبيلياً مستمراً عن أحداث أيّام عيسى الأخيرة. لكنّ هذه الروايات اهتمّت أيضاً بما حدث بالضبط عندما جاء عيسى إلى أورشليم للمرة الأولى، ومن الواضح أنّ بولس لم يكن كذلك، مع أنّه ينبغي أن يكون قد سمع ذلك مراراً وتكراراً. تتحدّث الأناجيل الأربعة عن هذه الأحداث، وهي كثيرة ومتنوعة، ولكن ما هو جدير بالملاحظة بشكل رئيس حول رواياتها هو أنّه انطلاقاً من هذه النقطة وما بعدها (مرقس 14: 43-52؛ يوحنا 18: 2-11)، فإنّ لمرقس ويوحنا الرّسم البياني نفسه للأحداث نفسها وبالترتيب

نفسه، على الرغم من أنَّ يوحنا والإزائيين يتبعون طريقتهم الخاصة في رواية الأحداث التي أدت إلى اعتقال عيسى. هذا التوافق العجيب بين الاثنين -دعونا نتذكر أنَّ وثيقة Q ليس بها سرد لآلام عيسى- يشير على الأقلَّ إلى أنَّه في وقت مبكر كان هناك، إن لم يكن مصدراً أدبياً مشتركاً، سرد لاعتقال عيسى، ومحاكمته، وإعدامه، ثم اكتمل السرد لاحقاً بمختلف التفاصيل التي أصبحت واضحة من خلال مقارنة مرقس 11-15 مع ما يماثلها في متى 21-27.

دخول مُظفّر

يأتي عيسى إلى اورشليم للاحتفال بعيد الفصح تحت سماء أظلمتها تنبؤاته الخاصة. قال للاثني عشر: «نحن الآن ذاهبون إلى اورشليم»، ثم متذرعاً بلقبه المسياني، «يُسَلِّم ابن الإنسان إلى رؤساء الكهنة والكتبة، سيحكمون عليه بالموت ويسلمونه إلى غير اليهود. سوف يسخرون منه، ويصقون عليه، ويجلدونه، ويقتلونه، وبعد ثلاثة أيام سيظهر من جديد» (مرقس 10: 33-34). هذا التنبؤ مفصل ودقيق، دقيق للغاية لدرجة أنَّه نال استحساناً كبيراً من المتقدين الذين يعتبرونه خارجاً من واقع الأحداث؛ أي ما عُرِف من حقائق بعد وقوع تلك الأحداث. حدث استوفى به المؤلفون، وليس عيسى النَّصَّ المقدَّس.

لكن على الرغم من التنبؤات القاتمة جداً، يبدأ الأسبوع بانتصار واضح. في نفس يوم وصوله، دخل عيسى المدينة المقدسة فيما يبدو أنَّه موكب تمَّ تنظيمه بعناية من قرية بيت «فاجي»، حيث يقيم مع الاثني عشر. وعند الاقتراب من اورشليم، استقبل عيسى استقبال الملوك -المركوب الذي تمَّت مصادرتة، والملابس المفروشة على الأرض أمامه، وسعف النخيل لتظلله من أشعة الشمس، ومباركته كـ «ابن داود»- كلَّ هذه المظاهر الاحتفالية هي تحقيق لنبوءة، كما حرص متى، مرَّة أخرى، على إخبار القارئ بذلك (21: 4) «حدث هذا كلَّه لاستيفاء ما قاله النَّبِيُّ». يجب أن يكون الجميع في المدينة على دراية بهذه المظاهر الاحتفالية العامة. يقول متى (21: 10-11) «كلَّ المدينة متأثرة». «هذا هو، النَّبِيُّ، يسوع من النَّاصرة في الجليل». ومن المؤكد أنَّ

الرّومان كانوا قد لاحظوا ذلك، وهم الذين دائماً في حالة تأهب في أورشليم خلال عيد الفصح، وكانوا لا يستخفّون بمثل هذه التّظاهرات العامة.

حادثة الهيكل

يُدرج مرقس تفصيلاً مألوفاً في سرده بصيغة مختلفة: يقضي عيسى اليوم التّالي في مشاهدة معالم المدينة في أورشليم: «دخل الهيكل ونظر حوله» (11: 11). لا بدّ أنّه لم يعجبه ما رآه، في اليوم التّالي عاد وطرده غاضباً جميع من في حرم الهيكل - قام بجلدهم بسوط مصنوع يدويّاً، وفقاً ليوحنا (2: 15) - قام بطرد باعة الحيوانات الحلال (كوشير) التي تُقدّم ذبائح في الهيكل، وقلب طاولات الصّيارفة الذين يحوّلون العملة الرومانية إلى شيكل الهيكل المستخدم لدفع ضريبة العشر الدّينية (مرقس 11: 15-17). هذه المرّة يسوع نفسه هو الذي يقتبس من الأنبياء، إشعياء وإرميا: «لقد حولتم بيت صلاته إلى وكر لصوص» (مرقس 11: 17).

أوّل ما يظهر من نصّ الإنجيل هو استياء عيسى من الأنشطة التّجارية داخل الهيكل. لكن اعتراضه ذاك لا يمكن إلّا أن يكون تجميلاً للحادثة؛ لم يكن هناك شيء غير قانوني أو غير أخلاقي بشكل واضح في هذه الأنشطة، ثمّ ينتقل مرقس على الفور إلى شيء أعمق وأكثر قتامة؛ «سمع رؤساء الكهنة والكتبة بهذا، فسعوا إلى طريقة تعجّل بموته» (11: 18). إنّهُ لأمر محيّر إلى حدّ ما. فمن الواضح أنّ الحادث كان أصغر من أن يثير أيّ ردّ فعل فوري من الحرس، سواء كان الرّومان، الذين لم يتردّدوا في التّدخّل في الهيكل، أو سلطات الهيكل: لقد اكتفى عيسى بالابتعاد ثمّ عاد إلى الهيكل في اليوم التّالي، حيث سأله رؤساء الكهنة والكتبة: «بأيّ سلطان تفعل هذا؟» (11: 28).

مؤامرة كهنوتية

تتفق جميع الأناجيل على أنّ عيسى قد قُتل فعليّاً من قبل الرّومان، بسبب مكاند رؤساء كهنة الهيكل. لماذا؟ لقد كانت مؤسسة كهانة هيكل أورشليم، التي تعرّضت سلامتها للخطر في عهد المكابيين وتحت قيادة هيرودس، موضوع استفزاز للعديد من

اليهود في زمن عيسى، ولكن يبدو أنّ عيسى نفسه لم تكن لديه مشكلة مع المؤسسة ولا مع الأفراد الذين تشملهم. وإنما قصر ازدراءه وجداله على الفريسيين، مؤيدي الالتزام الشديد بالتوراة، والذي اعتبره عيسى شديداً للغاية. وهكذا، يلفت مرقس انتباهنا إلى حادثة الهيكل على أنها سبب محتمل للمؤامرة الكهنوتية، وقد قرأ بعض النقاد المعاصرين فعل عيسى القائم على العنف - ويفترضون أنّ الكهنة قد قرأوه أيضاً على هذا النحو- كبادرة رمزية مشحونة للغاية أشار من خلالها إلى نهاية النظام الروحي القديم وبدء النظام الروحي الجديد. يخلّص النقاش إلى أنّه هكذا فهم رئيس الكهنة تصرف يسوع وغايته، وكان ردّ فعله وفقاً لذلك.

يضع يوحنا حادثة الهيكل في وقت مبكر من مسيرة عيسى (2: 13-22) وبذلك يفصلها تماماً عن المؤامرة الكهنوتية، لكن بالنسبة إلى يوحنا كانت هناك بالفعل مثل هذه مؤامرة ويبدو أنّه كانت لديه معلومات مميزة حول اندلاعها، تختلف عن الإزائيين وقد تكون مثل نيقوديموس، وهو عضو في السّندريم الحاكم وأحد أتباع عيسى السريين (يوحنا 3: 1-2). قام عيسى بعمل مشهور والمتمثل في إحياء «لازاروس» من بين الأموات في إحدى ضواحي أورشليم (يوحنا 11: 1-44). انتشر الخبر في أورشليم واجتمع «السّندريم» الذين شعروا بالخطر:

«قالوا «ماذا نصنع؟» فإنّ هذا الرّجل يقوم بمعجزات كثيرة. إذا تركناه وشأنه هكذا، فإنّ الجماهير كلّها ستؤمن به، ثمّ يأتي الرومان ويجتاحون هيكلنا وأمتنا». فقال لهم واحد منهم، وهو قيافا وكان رئيساً للكهنة في تلك السّنة: «إنكم لا تعرفون شيئاً على الإطلاق؛ ألا تعلمون أنّه من مصلحتكم أن يموت رجل واحد من أجل السّعب ولا تهلك الأمة بأكملها».... فابتداء من ذلك اليوم تأمروا على موته. (يوحنا 11: 47-53).

في رواية يوحنا، ما كان يخشاه الكهنة هو أنّ مظاهرة شعبية أخرى من النوع الذي أثارها يسوع بالفعل ستؤدي إلى ردّ فعل رومانيّ ضدّ المشروع اليهودي بأكمله في

فلسطين -يقدم جوزيفوس أدلة وفيرة على أنّ ذلك الخوف كان له أسس سليمة. لقد قرّروا أنّه يجب التضحية بيسوع ليس فقط لإبعاد هذا التهديد بالذات، ولكن لإببات أنّ السلطات اليهودية كانت قادرة على حماية مصالحها ومصالح الرومان.

تحديات

ولاستئناف موضوع الإزائيين، فإنّ سرد مرقس لا يسير في خط مستقيم. ولأنّ الرواية تحدّد بوضوح أورشليم مسرحاً للأحداث، فإنّ عيسى يواجه تحديات من قبل ثلاث مجموعات مختلفة؛ التحديّ الأوّل يأتي من الفريسيين، الذين وضعوا عيسى فيما يوصف بأنّه سؤال خادع حول شرعية دفع الضرائب للرومان، والذي يتجنّبه عيسى بشكل رائع ويردّ عليه ردّه المشهور: «أعطوا لقيصر ما لقيصر والله ما لله» (مرقس 12: 15-17)، ثمّ يواجه الصدوقيّين، حزب الكهنة، لكنّهم لم يسألوه عن الكهنوت ولا عن حادثة الهيكل التي سبقت ذلك مباشرة. فهم بالأحرى مهتمّون بالقيامة الجسديّة، التي أنكروها من حيث المبدأ؛ لأنّها لا أساس لها في الكتب المقدّسة. ردّ عليهم يسوع باستخفاف: «أنتم لا تفهمون شيئاً عن الكتب المقدّسة أو عن قوّة الله» (12: 19-27). أخيراً، يواجه أحد الكتبة وهو عضو من أعضاء الطبقة الناشئة في إسرائيل من القضاة الكنسيّين، يتقدّم ويسأل: أيّ من وصايا الله هي الأعظم؟ يعطيه عيسى الإجابة مباشرة، مأخوذة من سفر التثنية (6: 4-5). يشكر الرّجل عيسى، وعيسى بدوره يكافئه، ربّما مكافأة مثيرة للسخرية: «أنت لست بعيداً عن ملكوت الله» (مرقس 12: 28-34).

الأيّام الأخيرة

في هذه المرحلة، تُدرج جميع الأناجيل الإزائية في رواياتنا صيغة عيسى الرؤيويّة، أو الكشف عن الأيّام الأخيرة (مرقس 13 وما يليه)، وهي نصوص، كما دُكر آنفاً، رأى فيها الكثيرون إشارات واضحة بما فيه الكفاية إلى تدمير أورشليم في 70 م، ثم يبدأ السرد في مرقس 14 (= متى 26-27؛ لوقا 22-23؛ يوحنا 12-19) برواية نهاية يسوع نفسه. تمّ تحديد الزّمن بدقّة: «قبل يومين من عيد الفصح والفطير»،

يبدأ الكهنة في وضع خطة للتخلص من عيسى، واتفقوا على ألا يكون ذلك خلال الأيام المقدسة، «وإلا ستكون هناك أعمال شغب بين الناس (مرقس 14: 1-2). وفي هذه الأثناء، كان عيسى في منزل صديق في «بيت عنيا». وهما المكان والزمان اللذان قرّر فيهما يهوذا، أحد الاثني عشر، خيانة عيسى. وقد قيل لنا إنّ الدافع كان المال (مرقس 14: 10-11).

العشاء الأخير

في اليوم التالي، اليوم الذي يسبق عيد الفصح، والذي كان يوم خميس -وبحسب التقويم اليهودي، يبدأ عيد الفصح عند غروب شمس في ذلك الخميس- حَدَّث ما بدأ المسيحيون يسمونه العشاء الأخير أو، عندما بدأ يمثل في الليتورجيا المسيحية، «القربان المقدس» (مرقس 14: 12-26). لقد كان وجبة مسائية رسمية تقام داخل أسوار أورشليم، كما هو منصوص عليه في القانون اليهودي، وتشبه في بعض التواحي عيد الفصح التقليدي، ولكنها غير ذلك في حالات أخرى: إذ لا يتم تناول الوجبة وقوفاً أو على عَجَل، ولا يوجد أثر لخروف عيد الفصح. في متى ولوقا ويوحنا، يغسل عيسى أرجل أتباعه، ولكن لا وجود لهذا في مرقس. أثناء الوجبة، أُثْبِتَ عيسى بخيانه من قبل أحد الحاضرين الاثني عشر، وفي يوحنا (13: 30) يغادر يهوذا بعد ذلك بوقت قصير. في مرحلة ما يأخذ عيسى الخبز ويباركه -الكلمة اليونانية «البركة» هي القربان المقدس (أوخارستيا)- ويوزّعه على الرّسل بكلمات مميزة جداً، مميزة في كلّ سياق يهودي معروف لدينا، «هذا هو جسدي» (مرقس 14: 22 وما يليه؛ كورنثوس 1، 11: 24). يفعل الشيء نفسه مع كأس من الخمر: «هذا هو دمي»، وينتهي بالقول: «دم العهد الجديد، الذي يسفك من أجل كثيرين» (مرقس 14: 24 وما يليه؛ كورنثوس 1، 11: 25)، وتضيف رواية بولس إلى كلّ من الخبز والخمر، «افعلوا هذا لذكري»، سواء قالها عيسى أو استنتج ذلك المسيحيون الأوائل، فإنّ إعادة تشريع طقوس الخبز والخمر أصبح في الواقع، وفقاً لشهادة بولس نفسه، عملاً مركزيّاً للعبادة بين المسيحيين بعد عقدن من وفاة عيسى.

القبض على عيسى في الضيعة

غادر يسوع والاثنى عشر، الآن أصبحوا أحد عشر، القاعة المستأجرة وخرجوا من اورشليم ليلاً، وخرجوهم في ذلك الزّمان والمكان عمل غير عادي. يذهبون إلى ضيعة زيتون خاصّة على منحدر قريب من جبل الزيتون شرق المدينة. لا نعلم لماذا، باستثناء أنّ عيسى قرّر أن يصلي (مرقس 14: 26-32). إنّها صلاة الحزن واليأس (مرقس 14: 33-36). يظهر يهوذا مع حرس الهيكل ويتعرّف على عيسى. وقع شجار هناك، مناوشة بسيطة بالسيف -ولسبب ما يصرّ لوقا على وجود سيّفين بين جماعة عيسى (لوقا 22: 35-38)- ويتمّ القبض على يسوع. يهرب أتباعه (مرقس 14: 43-50)، ومن بينهم -مذكور في مرقس فقط- شابّ غريب «لا يرتدي شيئاً سوى قطعة قماش» (14: 51-52).

محاكمة السنّهدريم لعيسى

وفقاً لجميع الرّوايات، يتمّ إحضار عيسى مباشرة إلى المدينة، هذه المرّة إلى منزل رئيس الكهنة قيافا، حيث تجري محاكمته (مرقس 14: 53-72)، على الرّغم من أنّها تبدو خالية من أيّ إجراء شكلي: تحدث في اللّيل، في اليوم الأوّل من عيد الفصح، وفي منزل خاصّ⁽²⁾. ويتبعه بطرس عن بعد في الظّلام، وعندما يتمّ التعرف عليه بلهجته الجليليّة، ينكر أيّ ارتباط له بعيسى، ليس مرّة واحدة بل ثلاث مرّات، كما تنبأ بذلك عيسى سابقاً (مرقس 14: 30). ويتمّ استدعاء الشّهود؛ لقد كذبوا، حسب الأناجيل، عندما شهدوا بأنّ عيسى قد هدّد بتدمير الهيكل. المُدّعى عليه صامت لا يجيب، ثم يسأله رئيس الكهنة مباشرة: «أأنت المسيح ابن الله؟». يجيب يسوع: «نعم». «أنا هو. وستبصرون ابن الإنسان جالساً على يد الله اليمنى قادماً في سحب السّماء» (مرقس 14: 61-62). «تجديف!»، يصرخ رئيس الكهنة⁽³⁾.

محاكمته أمام بيلاطس

كان لا بدّ أن يقضي عيسى ليلته رهن الاحتجاز في بيت رئيس الكهنة، وفي جزء كبير منها كان الخدم يسيثون معاملته (مرقس 14: 66). وحده يوحنا (27: 3-10)

يخبرنا بنهاية يهوذا: لقد شق نفسه ندماً⁽⁴⁾. في وقت مبكر من صباح اليوم التالي، وهو يوم الجمعة والأول من عيد الفصح، كانت السلطات اليهودية قد أوثقت رباط عيسى قبل يوم من تسليمه إلى الحاكم الروماني ليهودا، بيلاتس البنطي، الذي استمع إلى الدعوى في مقره الرسمي، وقد يكون في قصر هيرودس السابق بالقرب من البوابة الغربية. بيلاتس لا يهتم بالمسيح. «أأنت ملك اليهود؟» يسأل (مرقس 15: 2). رفض عيسى الإجابة. يحاول بيلاتس، الذي صورته الأناجيل على أنه حاكم وقاضي متردد ومرتبك جداً - كان مؤلفو الأناجيل حريصين على عدم استعداد الرومان - اتباع طريقة أخرى. يقترح على الجمهور خارج بيت الصلاة عفو عيد الفصح: «إما إطلاق سراح عيسى أو السجين الإرهابي السياسي باراباس. لكن رؤساء الكهنة يحرضون الجمع المحتشد» (مرقس 15: 11) ويطلبون بإطلاق سراح باراباس وإعدام يسوع.

تم تجريد عيسى من ثيابه، وطُرح رداء أرجواني حول كتفيه، ووضِع إكليل من الأشواك على رأسه، سخر منه الجنود الرومان وتعاملوا معه بعنف شديد. يظهر عيسى مرة أخرى للجماهير المحتشدة، التي تعالَى صراخها وازداد عنفها. قال بيلاتس: «لا أجد سبباً للحكم عليه»، ثم غسل يديه في لفطة رسمية لتبرئة ذمته. إن متى هو الوحيد الذي ذكر كلمة الدّم المروّعة التي تردّد صداها المميت عبر القرون. «أنا بريء من دم هذا الرجل» يقول بيلاتس. «هذا شأنكم الآن». فترّد الجماهير كلّها: «دمه علينا وعلى أولادنا» (متى 27: 24-26).

صلّبه

من عادة الرومان جلد المجرمين لإضعافهم جسدياً قبل صلبهم. هكذا كان الأمر مع عيسى، الذي نُقل بعد ذلك خارج السور الغربي للمدينة إلى مكان يُذكر تحديداً باسم الجلجثة، «موضع الجمجمة» (متى 27: 33)، وهو مسرّر على صليب مُرفق بلائحة اتّهامه، «ملك اليهود». صُلب معه اثنان من «اللصوص» الكلمة المشفّرة المعاصرة التي تحدّد الإرهابيين السياسيين - وفي ذلك إهانة وإذلال لعيسى والسخرية منه. «إن كنت مسياً إسرائيل، فانزل عن الصليب حتى نرى ونؤمن» (مرقس 15: 32).

يُصلب عيسى في التاسعة صباحاً (مرقس 15: 25) ويعلّق على الصليب حتى الساعة الثالثة بعد الظهر، وعندما أسلم الروح: «صرخ يسوع ومات» (مرقس 15: 37). كانت هناك دلائل ومعجزات. يقال إنّ الظلام غطى الأرض منذ الظهر، وفي لحظة موت عيسى، يقال إنّ الحجاب الذي يحمي قدس الأقداس في الهيكل قد انشق إلى قسمين. وسُمع قائد المئة الروماني الذي وقف حارساً عند أسفل الصليب يقول: «حقاً كان هذا الرجل ابن الله» (مر 15: 39). كان هناك أيضاً نساء ينتظرن ليشهدن النهاية، وهنّ «مريم المجدلية ومريم والدة يعقوب الأصغر ويوسى وسالومة⁽⁵⁾»، وهنّ اللاتي كنّ يتبعنه ويخدمنه منذ كان في الجليل» (مرقس 15: 40-41).

دفنه

كان يوم السبت اليهودي قد بدأ عند غروب شمس يوم الجمعة من عيد الفصح، ولهذا السبب كان هناك بعض التسرع في إزالة الجسد من الصليب ودفنه. وقد قام يوسف الرامي بالترتيبات، «وهو مشير محترم في السّهدريم وكان هو نفسه ينتظر بشغف ملكوت الله» (مرقس 15: 43). يضيف يوحنا (19: 39) أنّ نيقوديموس، التلميذ الآخر لعيسى في السّهدريم، كان أيضاً متورطاً. طُلب من بيلاطس تسليم الجسد، وهو ما فعله بيلاطس، بعد أن تأكّد عن طريق الحرس الروماني الموجودين في الموقع أنّ عيسى قد مات بالفعل. يلفت يوسف الجسد بقطعة قماش من الكتان، ويضعه في قبر منحوت حديثاً في صخرة في حديقة قريبة (مرقس 15: 46؛ يوحنا 19: 40-42).

وهكذا انتهت مسيرة يسوع الناصري، الواعظ الجليلي صاحب الكاريزما الذي اعتقد بعضهم أنّه المسيح اليهودي. مات، مثل العديد من المتعطشين إلى النفوذ أو السلطة في ذلك اليوم، كمجرم مُدانٍ على أيدي الرومان الذين كان لهم كلّ النفوذ والسلطة. نحن لسنا مندهشين جداً من ذلك، ولكن خلافاً لمعظم أولئك الآخرين، لم يُقبض على عيسى في عمل تمرّد أو عصيان مفتوح، ولكن، على ما يبدو، كان استباقاً لما قد يفعله. وبالمثل، وهذا أمر محير بشكل أكبر، لم يكن يسوع مصدر قلق للرومان،

ولكن للسلطات اليهودية، حيث لا تزال تعني، في يهودا في القرن الأول، كما كانت لقرون عديدة من قبل، كهنوت الهيكل. هل هدد عيسى اليهودية أم إنه هدد الكهنة والهيكل، الذي لم يكن فقط المركز الروحي لهوية بني إسرائيل، بل أيضاً للمؤسسة الاقتصادية المهيمنة في إسرائيل؟ يبدو أنَّ الأناجيل غير مهتمة. إنها مسرحية لاهوتية رومانية والأشعار فيها يمثلون قوى دينية، وليس قوى اقتصادية أو حتى سياسية.

محمد في المدينة

في أوائل عشرينيات القرن السادس الميلادي، بعد عشر سنوات من الدعوة العلنية في مكة، لم يكن المستقبل مشرقاً لرسالة الإسلام ولا لرسول الإسلام. ماتت خديجة زوجة محمد، ومات حامي عشيرته أبو طالب، وأظهرت القبائل والقرى المحيطة التي عرض عليها محمد نفسه القليل من الاهتمام برسائله، ولم يناصروه خشية معاداة قريش. جاء الخلاص، كما رأينا، بطريقة غير متوقعة من مصدر مفاجئ تماماً. كان من بين أولئك الذين أتوا إلى مكة للمشاركة في الأسواق التجارية بعض الرجال من المدينة، وهي واحة على بعد 275 ميلاً شمال شرق مكة على أرض وعرة. لقد استمعوا إلى النبي أكثر من مرة وانبهروا به. لقد كانوا على استعداد «للاستسلام»، لكن كانت لديهم فكرة أخرى. كانت القبيلتان العربيتان الرئيسيتان في الواحة والشركاء اليهود المرتبطون بهما عالقيين في حرب أهلية مدمرة لأكثر من عقد من الزمان. أدى انعدام الثقة والعنف إلى تحويل الواحة إلى معسكر مسلح، وكانت كل عائلة موسعة تعيش محصنة بشدة داخل مزارعها. كان يُعتقد أنَّ محمداً، بصفته رجلاً مقدساً معترفاً به، يمكنه أن يضطلع بإحدى المهام التقليدية لمثل هؤلاء العرب أصحاب الكاريزما، وأن يتوسط في حل النزاعات التي دمرت واحة زراعية مزدهرة.

اتفاقيات المدينة [دستور المدينة]

وافق معظم سكان الواحة على الاقتراح، وفي عام 622 أكمل محمد وأتباعه المسلمون «الهجرة» التدريجية السرية من مكة إلى المدينة، وهو حدث اعتقد المسلمون

لاحقاً أنّه من الأهميّة بمكان لدرجة أنّهم استخدموه تاريخاً لبدء العصر الإسلامي أو «الهجري»⁽⁶⁾. انضمّ أيضاً بعض أتباعه الذين تمّ إرسالهم في وقت سابق إلى الحبشة المسيحية هرباً من بطش قريش إلى المجتمع في المدينة. وبروح المصالحة، أو اليأس، الذي شجّع الدّعوة إلى المدينة، تمّ وضع ما يمكن أن يسمّى «اتفاقيات المدينة» [دستور المدينة]. إنّها وثيقة متعدّدة الأجزاء -ربّما أضيفت بعض البنود لاحقاً- وقد شكّلت جميع سكّان المدينة -مسلمين ووثنيين ويهود- في أمة واحدة⁽⁷⁾. اتّفقت جميع الأطراف على قبول إدارة محمّد نهائياً لشؤون الواحة.

كانت هناك مشاكل بالتأكيد. كان لا بدّ من دمج أتباع محمّد المكيّين، «المهاجرون» كما أطلق عليهم التاريخ، ومن دعمهم داخل مجتمع الواحة الضّيّق، ويهود المدينة -لم يكن هناك فيما يبدو يهود في مكّة- الذين كانوا مصطفيّين إلى جانبي الصّراع العربي على الواحة، وكانت لديهم مخاوف بشأن هذا «التّبيّ» الجديد الذي أصبح الآن صاحب السّيادة عليهم، والذي كانت رسالته وممارساته التي واصل الجهر بها في القرآن الذي جاء به، تشبه رسالتهم وممارساتهم بشكل غريب.

قرآن المدينة

وفي تشبّتنا بالتّصوص المكتوبة، يجب أن نذكّر أنفسنا باستمرار أنّه عندما يتعلّق الأمر بالقرآن، لا يمكن أن يكون هناك سؤال عن «أصل». إنّ أصل القرآن هو التلاوة أو الأداء الذي اختار محمّد أن يحفظه أتباعه، والذي من المستبعد تماماً أن يكون قد نطق به للمرّة الأولى. وبالتالي، فإنّ «الأصل» في قرآننا هو السّورة المكتملة التي حرّرها محمّد أو أيّ شخص آخر، والتي تمّ تشبيتها بعد ذلك عن طريق الذاكرة الجماعية. في كلتا الحالتين، لم يكن هناك أيّ قلق للحفاظ على ما قد نعتقد أنّه الوحي الأصلي أي الكلمات الأولى (والوحيدة) التي تصدر من فم التّبيّ حول موضوع معيّن. كما رأينا، فإنّ هذا المفهوم، على الرّغم من كونه حجر الزاوية للعقيدة من الناحية اللاهوتية -القرآن هو كلمة الله الثّابتة التي لا تتغيّر- يتحدّى كلّ تقاليد الشّعور وأداءه الشّفوي. إنّ قرآننا، مثل الإلياذة، منتج ثابت جاء في أعقاب مسار معقّد وسلس.

أما إذا كان القرآن عبارة عن مجموعة من القصائد الشفوية؛ أي القصائد المرتجلة، فهو ليس الإلياذة: فالقرآن بالنسبة إلى مَنْ نطق به وَمَنْ حفظه هو كلام الله. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ الخطاب الذي يخرج من فم النبي كان يردّد ويرتّل بعناية فائقة من قِبل المؤمنين في إطار ليتورجيّ كما سنرى، مع افتراض أنّه كان إشرافاً مباشراً من النبيّ. ولكن مع التحوّل في مسيرة محمد المهنية في المدينة، أصبحت السور أطول وتقرّب أكثر إلى النثر. ولأنّ هذه السور قد فقدت الأدوات التي تحفّز سرعة الحفظ والتذكّر كالفافية والسجع، فقد أصبح من الضعيف على الجميع حفظها وتكرارها بالدقّة المطلوبة. ومن ثمّ، فإنّ الأمر يدعو، بشكل ملحّ، إلى وجود نصّ مكتوب يكون أكثر ثباتاً واستقراراً. إذن، هل كان محمد في المدينة يحرّر أو يُملّي نصّاً لا يستطيع قراءته بنفسه؟ هل بدأ بعد ذلك إدخال أو ربّما إضافة السور المكيّة القصيرة إلى نهاية سور المدينة التي تمّ إملؤها؟

لدينا من الدّراية بانتقال الأدب من المشافهة إلى الكتابة، حتى في العصر الحديث، ما يكفي لفهم أنّه عندما يؤدّي شاعر أو قاصّ أيّ أداء شفويّ أو في حضور شخص يتعهّد بنقل هذا الأداء من المشافهة إلى الكتابة، فسوف تحدث تغييرات كبيرة، تغييرات نابعة من كلّ من إحساس المؤدّي (التغيير السريع والإيقاع والتروّي والتّركيز) المرتبط بالرغبة في التأثير، ومن استعداد الكاتب «لتحسين» ما يسمعه. إذا كانت التلاوات قد كُتبت بالفعل مثلما أداها محمد، كما أخبرنا المأثور بذلك، وباختصار، حتّى مثلما كان «يتلوها»، فإنّ ذات الظروف قد تحدث. وربّما حدث بالفعل. ولنا مثال على ذلك في قصّة عبد الله بن أبي سرح، أحد كتبة الوحي الذي طلب منه النبيّ «تحسين» نهاية آيتين، إحداهما في سورة النساء آية: 148 والأخرى غير معلومة، بل تجرّاً أيضاً أن أنهى بعبارة من عنده آية كان النبيّ يملئها عليه، وهي الآية 14 من سورة المؤمنون، والتي ورد أنّ محمّداً قد أكّد فعلاً تلك العبارة بقوله: «اكتبها فهكذا نزلت!».

لكنّ القرآن في حدّ ذاته يجعلنا ننظر إليه بشكل مختلف. نلاحظ تغييراً ملحوظاً في

السور بعد أن تم ترتيبها ترتيباً زمنياً تقريبياً. إنّ السور المدنية مختلفة تماماً عن السور المكيّة. فالعاطفة الجياشة والصّور الوجدانيّة الوافرة والقوافي والإيقاعات القويّة للشعر المكيّ، كلّها اتخذت في المدينة، علاوة على الطول، شكلاً أكثر تعليميّة ونثريّة. يختفي الأسلوب الشعري الرّفيع للسور المكيّة بقوافيها وسجعها. لقد أفسح خطاب الحماسة الشّديد للقصائد الأولى -يمكننا أن نسمّيها أغاني، كما رأينا- الطريق لخطاب أقلّ حماساً ولثيرة عاطفيّة ضعيفة.

تدوين القرآن؟

يُفسّر التّغيير من خلال دعوة النّبيّ في المدينة جمهوراً جديداً من المؤمنين الذين كانوا بحاجة إلى المزيد من التّوجيه والترغيب الأكثر تداولاً في العقيدة الجديدة بدلاً من التحذير الملحّ للتخلّي عن عبادة الأصنام والدّعوة إلى عبادة الله وحده. إنّ تغيير الجمهور، وبالتالي المقاصد، من مكّة إلى المدينة أمر هامّ ومؤكّد، لكنّ ألا يمكن كذلك التّفكير بأنّ محدّداً ربّما وجد كاتباً في المدينة؟ تُظهر سور المدينة بالفعل بعض علامات النّصّ المُملّى، في ظروف لم يعد باستطاعة النّبيّ أن يتلو فيها بالأسلوب الشعري السّابق، ولكن كان عليه الآن أن يُملّي بتأنّ وبوضوح كافٍ، حتّى يتسنى لناسخ غير مؤهل أن يتمكّن من ذلك ويدوّنه. إنّ الرّجل نفسه الذي يحمل الرّسالة نفسها -لم يكن هناك محدّدان- ولكنّ الذي كان «يتلو» سابقاً هناك، قد أصبح «يُملّي» الآن.

إنّ هذا الاحتمال مبنيّ أساساً على معايير أسلوبية؛ وبشكل أكثر دقّة، هو بناء يهدف إلى تفسير تغيير ملحوظ في الأساليب ضمن نفس المجموعة، وهو مدعوم في جزء منه بالمأثور الإسلامي القائل إنّ أجزاء من القرآن قد دُوّنت في حياة النّبيّ، لكنّه لا يشير إلى أنّ هذا قد حدث في المدينة فقط. كما لا توجد أيّ إشارة إلى مثل هذا الإملاء في القرآن نفسه. إنّ تفسير معقول للتّغيير في الأسلوب -فدراسة الإسلام المبكّر تقوم على مثل هذه التّصورات، سواء تعلّق الأمر بمسلمين في العصور الوسطى أو معاصرين غير مسلمين- لكنّ فرضيّة الإملاء مستبعدة الوقوع: استحالة وجود كاتب محترف بين مزارعي الثّمر في المدينة.

قد يكون تصوّرنا لعملية النسخ القرآني صحيحاً، وأنّ القرآن الحالي يعطي إشارات في تنوّعاته الأسلوبية لتحويل النّص الشفوي إلى نصّ مكتوب، ولكن تحديد الزّمان والمكان -المدينة في حياة النّبي- يكاد يكون خاطئاً تماماً. كلّ ما نعرفه عن ذلك الزّمان والمكان يجعل من المستبعد جداً أن يكون هناك في المدينة وفي حياة محمّد كاتب مؤهل بما يكفي لتدوين السّور التي تمّ إملاؤها. إنّ إدراج السّور المكّيّة الشفويّة والمحفوظة في نصّ مكتوب للوحي اللاحق، الذي تمّت تجزئته الآن، بشكل اصطناعيّ أو ميكانيكي، إلى سور مثل السّور السابقة، يجب أن يكون ذاك الإدراج قد حدث لاحقاً، ربّما في عهد الخليفة عثمان حوالي 650، إذا أعطينا مصداقية لمأثور المسلمين حول هذا الموضوع.

سواء تمّ تدوين القرآن لأوّل مرّة في عهد عثمان أو في تاريخ لاحق، فإنّ كلا السيناريوهين يستبعدان الإملاء المزعوم لسور محمّد المدينة؛ لقد قاموا بإزالة العملية من فم محمّد ووضعوها في أيدي الكتبة المحبّرة مثل soferim الكتبة الذين اشتغلوا على نصّ الببيل المكتوب في الهيكل الثّاني والقرون الثّالية. وبناء على هذه الفرضية، فقد كان هؤلاء الكتبة اللاحقون هم من قاموا بتأليف سور المدينة ممّا تذكّروه من محمّد في شيء يقارب أسلوب النّبي وإملاءه.

محمّد ويهود المدينة

يُشار أحياناً إلى يهود المدينة -على ما يبدو لم يكن هناك يهود يعيشون في مكّة- لبيان احتمال وجود كتبة هناك. وفقاً للمأثور الإسلامي، فقد كان لليهود المدينة «كتاب» -ينبغي أن نفكر بأنّه الكتاب- الذي شهدّه محمّد (قرأه؟) واتّهم اليهود بتحريفه. ربّما حصل مثل هذا التّفاش بالفعل، ولكن إذا كان كذلك، فإنّ الأمر يتعلّق بـ«الكتاب»؛ أي الكتاب المقدّس، وليس الكتاب العبري الذي لم يستطع اليهود المحلّيون ولا محمّد قراءته. وإذا كان هناك «أحبار» في المدينة، كما يقال أحياناً، فإنّ الاحتمال الطّبيعي هو أنّهم يعرفون القراءة والكتابة، لكن لا يوجد أيّ أثر معاصر لوجود مثل هؤلاء الأحبار في أيّ مكان خارج اليمن ولا أثر لأيّ شيء قد يكون قرؤوه بالعبرية أو

العربية. يسهل تصديق وجود كتاب يهودي حقيقي في المدينة بدلاً من الاعتقاد بوجود أي شخص كان يقرأ ذاك الكتاب هناك.

مع اقتناعه الصادق الذي لا شك فيه بأنه وقف في صف إبراهيم وموسى، قد يكون محمد توقع أن يهود المدينة وتوراتهم سيقبلون ادعاءاته النبوية عن طيب خاطر مثلما قبلوا مسؤوليته السياسية الجديدة. لم يفعلوا ذلك وكان رفضهم سريعاً. وعلى الرغم من أن تفاصيل ما حدث بينهما لم تصلنا، إلا أن القرآن يعكس بشكل لا لبس فيه رد فعل محمد على رفض اليهود للإسلام⁽⁸⁾. لقد تغيرت بعض الممارسات الإسلامية: إذ لم يعد المسلمون يتجهون في صلاتهم إلى بيت المقدس كما فعل جميع اليهود، بل أصبحوا من الآن فصاعداً يتجهون في صلواتهم نحو الكعبة العربية في مكة (سورة البقرة: 142-150). علاوة على ذلك، فإن لهجة القرآن تزداد ازدياداً بشكل ملحوظ في إشاراتها، إن لم تكن إلى «بني إسرائيل» القدامى الذين لا يزالون محل احترام وتقدير، فبالأكيد إلى «اليهود» المعاصرين المتهمين بالتضليل الديني، مثل تحريف الكتاب المقدس للكذب على محمد، والأهم من ذلك، الخيانة السياسية. كان محمد مقتنعاً بأن يهود المدينة كانوا يتواصلون عبر قنوات سرية مع أعدائه قريش في مكة، ويتشاورون للإطاحة به وتدميره. فالتهمة ليست مستحيلة ولا غير قابلة للتصديق، وآثارها واضحة: إذ إنَّ محمداً، وعلى مدار العقد التالي، قام بطرد القبائل اليهودية أولاً من ممتلكاتهم في المدينة، ما أدى على المدى الطويل إلى حل مشكلة إفلاس المهاجرين (سورة الأحزاب: 26-27) ومن ثم نفاهم وأخيراً دمر من تبقى هناك.

أثر موقف محمد تجاه يهود المدينة على سياسته ولكن ليس على عقيدته. استمر القرآن في الدعوة إلى الإسلام بوصفه الخليفة والوارث الطبيعي لكل من اليهودية والمسيحية. كان إبراهيم، الذي لم يكن من بني إسرائيل ولا يهودياً في نظر محمد (سورة آل عمران آية: 67)، وموسى لا يزالان في أعلى مراتب الأنبياء، ولم ينقطع اليهود أبداً عن صفتهم، مثل المسيحيين، «أهل الكتاب»، من كونهم أول المتلقين لوحي حقيقي، وبالتالي فهم جديرون بالحصول على معاملة خاصة تحت السيادة

الإسلامية. أمّا المشركون، فقد كانوا مهتدين بالموت أينما كانوا ما لم يعتنقوا الإسلام. ما كان على اليهود والمسيحيين، إلّا أن يعلنوا عن ولائهم السياسي؛ وعلى غرار ذلك، سُمح لهم بالاستمرار في معتقداتهم الدينية المحرّقة، كما ستسمى من هنا فصاعداً، ولكّنها تبقى حقيقة بلا شكّ (التوبة: آية 29، محمد: آية 4).

بئر بدر

قبل أن يكون هناك ولاء سياسي، كان لا بدّ من أن يكون هناك غزو. وقد اتخذت هذه الخطوة الخطيرة والجريئة بعد عامين من الهجرة -لم يسمح الله للمسلمين بحمل السلاح ضدّ الظلم والاضطهاد إلّا خلال الأيام الأخيرة العسيرة في مكّة. ولم تكن بهدف الغزو، بل للانتقام وربّما من اليأس. في عام 624 قاد محمد المهاجرين المكيّين، الذين لم يكونوا جميعاً متحمّسين للمغامرة («كَمَا أَشْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَايُهُونَ» سورة الأنفال، آية 5)، إلى نصب كمين لقافلة قريش العائدة في تجارة من الشمال ووقع اللقاء في نقطة ماء تسمى بئر بدر⁽⁹⁾. من الواضح أنّ الكمين كان عملاً جريئاً وعدائياً ضدّ قريش، ولكن ربّما كان الهدف منه أيضاً تحسين الوضع الاقتصادي الصّعب للمهاجرين في المدينة: إذ لا يستطيع أيّ إنسان في ذلك المجتمع المهتمّش أن يستقبل ببساطة مائة أو نحو ذلك من الضيوف المعوزين لإقامة غير محدودة. مهما كانت دوافعها، فقد كانت المغامرة نجاحاً غير متوقّع، رغم كلّ الصّعاب وتركت انطباعاً كبيراً لدى أهل المدينة الذين من المعتقد أنّ عيونهم كانت متّجهة إلى الغنائم⁽¹⁰⁾.

كانت غزوة بدر نقطة التحوّل في حياة النّبيّ الدرامية، كما أنّها غيرت مصير الإسلام. لقد كسب محمد، صاحب الدّعوة في مكّة، القليل من الأتباع وأثار عداوة شبه قاتلة هناك. أمّا محمد المدينة، الذي لا يزال دائم التّفكير في مكّة وقريش، فقد بقي بصفة الرّجل الفقير صاحب أجندة نبويّة، رغم أنّه أصبح الحاكم الفعلي لمدينة الواحات. لكنّ غزوة بدر أثارته له سبيلاً جديداً. هل تأثر أهل المدينة الوثنيّون بلاهوت بدر -من الواضح أنّ الله كان إلى جانب المسلمين، حسب زعم القرآن («وَلَقَدْ

نَصْرَكُمْ اللَّهُ يَنْذِرُ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» سورة آل عمران: آية 123، «إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِئَةِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَوِّينَ * وَمَا جَعَلَ اللَّهُ إِلَّا بَشْرًا وَلِيَتَّخِذَ مِنْكُمْ قُلُوبًا وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» سورة الأنفال: (9-10) - أم تأثروا بحجم الغنائم وسهولة الحصول عليها؟ وهل بدأت تبشير التحول تلوح في الأفاق؟

ردّة فعل فاشل

أثارت غزوة بدر غضب قريش في مكة. كان هناك هجومان انتقاميان على المدينة، لكنهما مُنِيا بالفشل. كان الأول اعتداءً خطيراً على الواحة، حيث أصيب النبي (سورة آل عمران: 102-179)⁽¹¹⁾. أما الهجوم الثاني، فقد كان حصاراً غير ذي جدوى (سورة الأحزاب: 9-25)⁽¹²⁾. لم يكن عرب الحضر معتادين على الحرب - كان الشرف للبدو وحدهم في خوض المعارك - لكن يبدو أنّ قريشاً تخونها الإرادة عندما يتعلّق الأمر بمحمّد. وفي جميع الأحوال، لم تكن لديهم عزيمة محمّد الحديديّة، ولم يكن مفاجئاً أن أوقف محمّد والمسلمون معه في عام 630م موجة غزواتهم المتعاقبة للقبائل العربية، عندما قبلت مكة الخضوع السلمي⁽¹³⁾. ولعلّ الأمر الأكثر إثارة للدهشة هو أنّ النبي أدار ظهره لمسقط رأسه وكعبته «بيت الله»، أحد أقدس الأماكن على وجه الأرض، وعاد إلى المدينة ليحكم من هناك بدلاً من مكة، تماماً كما سيفعل خلفاؤه من بعده⁽¹⁴⁾.

زوجات النبي

لا القرآن، الذي غالباً ما تكون نظرتة أكثر شموليّة، ولا حتّى السيرة، التي تُعتبر «غزوات النبي» مبدأ تربيتها، يخبرنا عن المزيد من حياة محمّد الخاصّة أو الشّخصية. من ناحية أخرى، تفيض الأحاديث النبويّة بالتفاصيل الأكثر ظرفيّة: الذّكريات والأساطير والشّائعات، وقد يكون بعضها صحيحاً. أصبح كلّ ذلك أساساً لتشكيل أخلاقيّات المسلمين ونمط حياتهم على غرار سلوك محمّد نفسه. كان على السيرة النبويّة المتأخّرة، سواء تلك التي كُتبت في العصور الوسطى أو الحديثة، كتابها

مسلمون أو غير مسلمين، أن تعتمد بالضرورة، وبدون تمحيص، كلما تعلّق الأمر بحياة محمد الخاصة، على تلك المأثورات النبوية التي سهّل على مؤلفي السيرة الكلاسيكيين تجاهلها وحذفها أكثر من أولئك الذين جاؤوا بعدهم.

ومع ذلك، هناك لحظات مشوبة بالأزمات عندما نتعمّق في القرآن، ومعظم هذه اللحظات تتعلّق بزوجات محمد. لقد كان هؤلاء النسوة، بالطبع، مادة خصبة للجدل المسيحي: كان العدد الهائل منهنّ شاهداً واضحاً على بذخ محمد الذي لا حدود له، كما كانت حقيقة الزواج في حدّ ذاتها بالنسبة إلى أولئك المسيحيين الذين كانوا ممنوعين عن الزواج. قد يكون عددهنّ أزعج كذلك بعضاً من معاصري محمد. لقد سمح القرآن للرجل المسلم أن يتزوَّج تحديداً أربع نسوة، وإن كان ذلك بشروط (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَتَاءِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا)، سورة النساء: آية 3⁽¹⁵⁾. لكن كان لمحمد بالتأكيد أكثر من أربع زوجات، وهذا الأمر قد أزعج بعض أهل المدينة منذ أن أصبح وحياً: وإن وافقت السيّدات هوى النبي، فقد يكون له ما يشاء من الزوجات، (وَإِمْرَأَةٌ مُّؤْمِنَةٌ إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ)، سورة الأحزاب: آية 50⁽¹⁶⁾.

كان هناك حدثان محدّدان سبّبا إخراجاً كبيراً للنبي؛ تمثّل الأوّل في زواجه المخطّط له في المدينة من زينب، زوجة زيد، وهو عبد أعتقه محمد ثم نبّأه. ونظراً لأنّ النبي كان ينبغي أن يخلق رابطة دم، فإنّ زواج محمد من زينب، بعد أن طلقها زيد، كان انتهاكاً لحرمة هذه القرابة. لقد كان الطلاق البائن والزواج ثانية عملاً غير مقبول على جميع الأصعدة، وحتى يستقيم الأمر حاولت الروايات اللاحقة تبرير ذلك بعدم ملاءمة زيد وزينب بعضهما بعضاً. وفي النهاية تدخّل الوحي لإنهاء المسألة. طلب القرآن من أهل المدينة أن يهتموا بشؤونهم الخاصة، ومن محمد أن يحتفظ بزينب (وَإِذْ نَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا

زَوَّجْنَاهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا»، سورة الأحزاب، آية: (36-37)، ثم شرع القرآن بعد ذلك مباشرة في إلغاء محرّمات الزّواج من زوجات الأبناء بالتبني.

أما الحدث الثاني، فيتعلّق بعائشة زوجة محمّد، ابنة أبي بكر، وهو من أوائل من أسلموا وكانت لهم مكانة خاصّة. كانت عائشة مخطوبة في مكّة، وهي في السادسة من عمرها وتمّ زواجها في المدينة عندما بلغت التاسعة. يشعر النّقّاد المعاصرون هنا بالانزعاج من عمر الفتاة أكثر من أسلافهم في العصور الوسطى وأكثر بكثير من الرّواة المسلمين، الذين لم ينزعجوا على الإطلاق. في العديد من المجتمعات، يمكن عقد الزّواج -وعلى هذا التّحو كانت العقود- في أيّ وقت من قبل الأطراف الرّئيسة، ويتمّ التحدّث عن أزواج المستقبل من أيّ من الجنسين في وقت مبكر جدّاً، وأحياناً، وهم لا يزالون في الأرحام. وفي العديد من المجتمعات أيضاً، يكون سنّ البلوغ الفعليّ هو سنّ الموافقة على الزواج. نفترض أنّ عائشة قد أصبحت بالغاً في سنّ التاسعة، فهذا أمر غير عادي إطلاقاً، والأمر ذاته ينسحب على مريم والدّة عيسى -التي تمّت خطبتها، وهي في سنّ العاشرة؟- ربّما كانت في الثّانية عشرة من عمرها، عندما أُغِلن عن حَمْلها.

إنّ مسألة عائشة المُعلّق عليها في القرآن -اسمها ليس مذكوراً كذلك- ليس لها علاقة بعمرها الذي لا يأتي إلا بفضيحة انتشرت بين المؤمنين وويخهم القرآن عنها مطوّلاً (24: 11-20) دون الخوض في التفاصيل. يتمّ توفير التفاصيل من خلال مآثور السيرة، كما ذكرت عائشة نفسها⁽¹⁷⁾. تمّ الاستيلاء على عائشة في إحدى غارات النبي. عند العودة، انفصلت عن طريق الخطأ عن المجموعة الرّئيسة، واكتشفها أحد الجنود الآخرين الذي رافقها إلى المدينة المنورة. عندما وصلا متأخّرين معاً بدأ القيل والقال. عندما سُئِلت عائشة، أقسمت للنبي أنّه لم يحدث شيء غير مرغوب فيه، لكنّ المسألة لم تنته إلّا بعد أن تمّت تبرئتها في القرآن (آية 11 من سورة النور). وفي التذييل، شدّد القرآن من قواعد إعطاء الدليل.

تأسيس الإسلام

منذ غزوة بدر حتى وفاته عام 632، عمل محمد على تنفيذ مشروعين رئيسيين؛ أولهما إرساء الثقافة الدينية للإسلام من خلال الوحي القرآني وتعاليمه وتوجيهاته الشخصية، وثانيهما بناء وتوطيد مجتمع المسلمين، ورسم ثقافة سياسية. نجد هذين المشروعين منفصلين نسبياً في مصادرها. إنّ سور القرآن المدنية مكرّسة بالكامل للمشروع الأول؛ فلا تجد فيها إلّا صدى خافتاً لأحوال الحرب وضغوط المغامرات العسكرية للمسلمين. بالنسبة إلى المشروع الثاني، علينا أن نلجأ إلى المصادر الأدبية اللاحقة، سيرة النبي المتداولة والنوع الأدبي الذي يتغنى بما يُسمى «الغزوات». قد نهتمّ بأمور أخرى، لكن بالنسبة إلى المؤرخين المسلمين، فإنّ هذه «الغزوات» كانت في واقع الأمر الموضوع الرئيس لسيرة محمد في المدينة.

لقد بدأت عبادات الإسلام تُمارس علناً في المدينة بالتأكيد: إنّ الصلاة التي كانت سرّية في غالب الأحيان في مكّة أصبحت الآن الصلاة المفروضة يومياً، بما في ذلك صلاة الظهر يوم الجمعة، عندما يحتشد المجتمع بأكمله في فناء محمد - النموذج الأولي للمسجد لاحقاً - لسماع تعاليمه ووعظه⁽¹⁸⁾، مثل الزكاة لمساعدة المحتاجين (9: 29)، والصيام خلال الشهر القمري رمضان (2: 185)، ولاحقاً، الحجّ أو طقوس الحجّ إلى الأماكن المقدّسة في مكّة وما حولها، تلك الطقوس التي أداها محمد كمسلم مرّة واحدة قبل وفاته مباشرة (2: 196-199، 22: 27-32). كانت طقوساً قائمة منذ مدّة طويلة في مكّة قبل الإسلام، ثمّ واصل المسلمون ممارستها⁽¹⁹⁾. في غضون ذلك، استمرّ القرآن في الإجابة عن الأسئلة وإزالة الرّيبة وحلّ النزاعات بحسم شديد.

الخضوع والاستسلام

كان المسلمون في المدينة «مجتمع قتال» - عبارة استخدمت لوصف مسيحيي إسبانيا خلال فترة الاسترداد Reconquista-. على مدى الثماني سنوات من حياة محمد بعد غزوة بدر، كانت الغزوات غير المبرّرة شبه مستمرة. وتكاد تكون ناجحة دائماً. طُلب من مناطق الحضر المجاورة الخضوع والاستسلام. وبالنسبة إلى المشركين، فقد

كان الخضوع دينياً وسياسياً على حدّ سواء: كان عليهم إمّا أن يقبلوا بسيادة الإسلام والمسلمين الذين يواجهونهم، أو أن يُدْمَرُوا. وبمجرّد دخولهم إلى الإسلام وأصبحوا بالتالي مسلمين، فعليهم دفع الزّكاة إلى بيت مال المسلمين في المدينة. أمّا إذا كانوا يهوداً أو مسيحيين فعليهم، كما سبق أن أشرنا، ألا يقبلوا إلا بالسيادة السياسية الإسلامية، وبالطبع مع دفع الجزية.

إمبراطورية إسلامية *Imperium Islamicum*

في مثل هذه الظروف، نادراً ما سمعنا عن زراعة التّخيل في المدينة، ومن الواضح أنّه لم يكن هناك وقت كاف لذلك. أصبحت الواحة مدينة إمبراطورية، وإذا كانت الإمبراطورية الإسلامية لا تزال، خلال حياة محمّد، محصورة في شبه الجزيرة العربية والمناطق الجنوبية لما يعرف اليوم بالأردن، فإنّها سرعان ما تجاوزت تلك الحدود بشكل مذهل. وسواء قصد التّبيّ ذلك أم لا، ويبدو أنّه لم يقصد ذلك، فإنّه لم يبنِ فقط مجرّد كنيسة (مستخدمين مصطلحات أكثر حداثة) ولكن بنى أيضاً دولة، وترأس كلّاً منهما دون منافسة من مُدّعٍ أو كاهن. لقد كان على المسيحيين الأحرار تزوير وثيقة لتمرير السلطة الدنيوية من يد الإمبراطور إلى أيدي البابا، لكنّ المسلمين لم يكونوا بحاجة إلى مثل ذلك. ففي هذا السّياق، كان محمّد هو قسطنطين وهو سيلفستر، وهو إمبراطور وبابا لم يكن بحاجة إلى سيّفين، ولكن فقط إلى السّيف ذي الحثّين الذي صنعه بنفسه.

وفاة محمّد

توفّي محمّد عام 632، ووفقاً لرواية زوجته عائشة، فقد كان موته في المدينة في بيتها وفي حضنها⁽²⁰⁾. كان في أوج قوّته الروحية والسياسية، وعلى الرّغم من أنّه قد بلغ من العمر اثنين وستين عاماً وفقاً للتّسلسل الزّمني التقليدي، إلّا أنّه قد يكون أصغر من ذلك بقليل. أصابه مرض غير محدّد مات على إثره بعد أسبوعين. لذا، فإنّ موته، رغم أنّه غير متوقّع، لم يكن مفاجئاً، تمّ دفنه في حرمه الخاصّ بالمدينة.

أفكار لاحقة: السياسة والتقوى

في المدينة، أصبح محمد رئيساً لمجتمع فاعل، في البداية مجتمع مدني في الظاهر على ما نصّت عليه اتفاقيات المدينة (دستور المدينة)، ولكن، ومع طرد اليهود والتحول السريع لأهل المدينة، ظهرت الأمة، وهي مجتمع كان في الوقت نفسه، وبشكل لا يتفصم، مجتمعاً دينياً وسياسياً سرعان ما اعترف بمحمد زعيماً له.

موجز القول إنّ محمداً كان خلال السنوات العشر الأخيرة من حياته نبياً ورجل دولة وبابا وإمبراطوراً. وفي المقابل، لم يُظهر عيسى أيّ اهتمام بالسياسة -«مملكتي ليست من هذا العالم» (يوحنا 18: 36). إنّ عدم الاهتمام بالسياسة في فلسطين في القرن الأول لم يكن أمراً بسيطاً⁽²¹⁾، ويبدو أن الأناجيل تسعى جاهدة لتظهر كيف تجنّب عيسى المصائد السياسية التي كثيراً ما نصبها له أعداؤه الذين قاموا بمحاكمته. ومع ذلك، فقد تمّ إعدام عيسى من قبل سلطة سياسية فيما يبدو أنّها تُهمّ سياسية. من الواضح أنّ مصطلح «مملكة» له دلالات عديدة في فلسطين الرومانية، يمكن أن يكون بعضها مدعراً.

إذا لم نفهم دائماً في تحديد وجهات نظر عيسى السياسية، فمن الواضح أنّه لم يمارس أيّ سلطة سياسية. وفيما اعتبره تلاميذه بلا شكّ قائداً -يشير المصطلح الأخير بالفعل إلى أنّهم كانوا في النهاية تلاميذ لمعلّم أكثر منهم مناضلين في جيش الله- فمن الصّعب التعرّف على مجتمع في هذه المجموعة من المتجولين، ولا حتّى على حركة بالمعنى العادي للكلمة. وفي كلّ الأحوال، انتهى الأمر بموت عيسى، وكان لازماً على تلاميذه من بعده إعادة تشكيل الجماعة. لم يلعب عيسى أيّ دور شخصي في تكوين أمتّه، الكنيسة التي ينتمي إليها. كان هذا من عمل ورثته، بمن فيهم بعض الذين لم يروه أبداً مثل بولس.

الفصل الثامن

فجر جديد: الآثار والتراث

مات عيسى في أورشليم في الرابعة والثلاثين من عمره، ضحية إعدام مُهين على يد مضطهدي يهودا الأجانب. محمّد، الذي نجا في وقت سابق من تهديد بالقتل من أعداء مألوفين لديه، مات في سريره في المدينة لأسباب طبيعيّة عن عمر يناهز الثانية والستين، كما ذُكر، ولكن من المرجّح جدّاً أنّه كان في الخمسينيات من عمره. التماثل الوحيد بين الرّجلين هو أنّهما بدأا حياتهما العامّة في نفس العمر تقريباً، في بداية الثلاثين من عمرهما. لم تدم حياة عيسى العامّة سوى سنتين أو ثلاث، بينما امتدّت حياة محمّد أكثر من اثنين وعشرين أو ثلاثة وعشرين عاماً.

ما بعد عيسى

تُنهى أناجيل العهد الجديد، التي هي مصدرنا الرّئيس لحياة عيسى، روايتها عنه في أورشليم بإنزال جثّته عن الصّليب الذي مات عليه ووضعها في حُجرة قبر قريبة محفورة في الصّخر. تمّ دحرجة حجر كبير عند المدخل لحماية الجسم من عبث النّاس والحيوانات، وربّما فقط من لصوص القبور بدافع نواياهم السّيّاسيّة أو اللاهوتيّة. يقدّم متى هذه الفكرة تحديداً. يذهب الكهنة والفريسيّون إلى بيلاطس ويطلبون حارساً للقبر لمنع أتباع عيسى من سرقة الجسد بدعوى أنّه «سيقوم من بين الأموات» (27: 62-66). هناك متابعة سرديّة في (28: 11-14). يخبرنا متى أنّه عندما يُكتشف القبر الفارغ، يقوم نفس الكهنة برشوة الحارس الرّوماني ليخبروا بيلاطس أنّ هذا ما حدث

بالضبط. لقد فعلوا ذلك، ثم نصل إلى النقطة المركزية في رواية متى وفي ذات الوقت مع الحصول على لمحة خاطفة عن ردّ الفعل اليهودي المعاصر تجاه عيسى. يخبرنا المؤلف أنّ «القصة أصبحت شائعة على نطاق واسع في الأوساط اليهودية حتى يومنا هذا» (15:28).

لم تكن النهاية القصيرة جذاً وغير الموقفة تماماً لمسيرة يسوع الناصري، الجليلي المتجول صاحب الشخصية الغدّة الذي ادّعى أنّه «ابن الإنسان» المسماني حسب سفر دانيال. لقد تمكّن من تحريك بعض المياه المحليّة الرّاكدة وحتى أنّه جعل قليلها يتدفّق في اورشليم. كما تمكّن من جلب بعض الأتباع، ليس كثيراً على ما يبدو، وخلق أيضاً أعداء في مناصب عليا لسبب غير مفهوم، وكانوا هم الذين قتلوه. مات الزعيم وتفرّق أتباعه، على الرغم من أنّه لم يتمّ القبض على أيّ منهم أو ملاحقته في هذه المرحلة. لكن في يوم الأحد بعد إعدام عيسى في جمعة عيد الفصح، بدأت قصة جديدة تنتشر، أو هكذا نخبرنا روايات الإنجيل: لقد قام يسوع الناصري من بين الأموات!

في هذه المرحلة، حيث يصبح أتباع يسوع أكثر التزاماً، يفقد المؤرّخ المعاصر السيطرة على قصة عيسى: المسيح القائم من بين الأموات ليس موضوعاً مناسباً أو حتى تحقيقاً تاريخياً مُجدياً. ولكن توجد بالفعل مادة تاريخيّة هنا، لا سيّما في طبيعة البناء والعرض التّاجح تماماً لدعوى أتباع عيسى الحاسمة حول قيامته.

القبر الفارغ

إذا رسمنا خطأً خلال الإنجيلين الإزائيين الآخرين إلى النقطة التي يبدو أنّ الصّيغة الأصليّة من إنجيل مرّس تنتهي أو تنقطع عندها (مرقس 16: 8 = متى 28: 8؛ لوقا 24: 9)، فستبقى لدينا حقيقة متّفق عليها بالإجماع، وهي حقيقة قبر عيسى الفارغ ومعضلة التفاصيل للحجر الكبير الذي كان ينبغي استخدامه لإغلاق القبر. يمكننا أن نفترض أنّه عندما رُويت هذه القصة لأول مرّة، كان الجميع على علم بأنّ القبر الفارغ قد تمّ اكتشافه يوم الأحد عند الفجر - ورمّة أخرى هناك اتفاق بالإجماع على هذه التفاصيل - من قبل النّساء اللّاني كنّ ذاهبات على الأغلب لإتمام الخدمة الرّسمية

لفصيل الجثة، ودهنها بزيت عطرية وأطياب⁽¹⁾. ولو كان الجميع يعلمون أنّ النساء كنّ أوّل الواصلات إلى مكان الحادث، لكان إغلاق القبر مشكلة، ربّما لا يمثل ذلك مشكلة بالنسبة إلى أتباع عيسى الذكور إذا كانوا أوّل الواصلين، ولكن بالتأكيد بالنسبة إلى النساء.

تمّ حلّ المعضلة بطريقة خارقة للطبيعة؛ لا يقول مرقس بالضبط كيف ذلك، ولكن عندما وصلت النساء، كان القبر مفتوحاً، وكان هناك شابٌ يرتدي حلّة بيضاء، ملاك في هيئة إنسان، أخبرهنّ أنّ يسوع قد قام ومضى إلى الجليل (16: 5). يحرص مرقس خاصّة على التأكيد بأنّ القبر فارغ. من الذي أزال الحجر الكبير؟ متى هو الوحيد الذي يُورد ما قاله الشاب صاحب الحلّة البيضاء: «كان هناك زلزال عظيم. نزل ملاك الربّ من السماء ودرج الحجر وجلس عليه» (28: 2).

وهكذا إذن، يتفق الشهود على أنّ بعض النساء من أتباع يسوع هنّ اللاتي اكتشفن قبر عيسى الفارغ يوم الأحد خارج أسوار أورشليم. وتمّ الاتفاق أيضاً على أنّ واحدة من بينهنّ كانت مريم المجدلية، وهي في الحقيقة، كبيرتهنّ، وهي الوحيدة التي تمّ إثباتها في جميع الروايات، ومريم من مجدل، وهي قرية صيد سمك في الجليل، «التي أخرج منها عيسى سبعة شياطين» (مرقس 16: 9)⁽²⁾.

تتفق الأناجيل الأربعة على أنّ مريم المجدلية، مع المرأتين الأخريّتين اللّتين وقفنا بجانب الصليب إلى النهاية، هنّ اللّاتي ذهبن إلى القبر صباح يوم الأحد⁽³⁾. وجدن الحجر قد دُحرج من مدخل القبر والحجرة فارغة. استقبلهنّ ملاك الربّ، وهو نفسه الذي، وفقاً لمتّى، درج الحجر. أخبرهنّ بأنّ عيسى قد قام من بين الأموات وعاد إلى الجليل، فلا داعي للخوف. وأمرهنّ بالذهاب وإخبار التلاميذ «أخبرن التلاميذ» (متّى 28: 7؛ لوقا 24: 9). يشكّك الرّسل في القصة (لوقا 24: 10-11)، لكن في النهاية سيذهب بطرس، وربّما يوحنا للتحقّق من الأمر (20: 3). اكتشفوا أنّ القبر فارغ بالفعل. يحتوي الإنجيل الرابع على رواية عرضية (يوحنا 20: 1-10). دخل الرجلان القبر، يتقدّمهما بطرس بصورة جليّة، ووجدا الكفن المهمل ملقى هناك، ثمّ غادرا

المكان ولكنّ مريم المجدلية بقيت في البستان. ظهر لها عيسى فجأة. في البداية ظنّت أنّه البستاني، ولكن عندما تعرّفت عليه وحاولت احتضانه، قيل لها بشيء من الغموض: «لا تلمسيني لأنّي لم أصدق بعد إلى الأب» (يوحنا 20: 11-18)⁽⁴⁾، ثمّ يطلب منها أن تذهب وتخبر تلاميذه أنّه «صاعد إلى أبي وأبيكم، إلى إلهي وإلهكم».

هذه هي الروايات مُختصرة لما حفظته من أحداث وقعت مباشرة بعد صلب عيسى. عندما نظر عن كُتب إلى الأدلّة، نلاحظ أنّه في حالة الاستغناء عن الملاك، تكون الشّهادة واضحة نسبياً: تكتشف بعض النّساء من أتباع عيسى، قبيل فجر يوم الأحد، وبعد حوالي أربعين ساعة من دفنه، أنّ قبر عيسى فارغ. يُستبعد أن يكون هذا القدر من المعلومات، الذي كان من السّهل التحقق منه، قد تمّ اختلاقه. وتُضاف معلومات أخرى من الشّابّ الملائكي الجالس أو الواقف داخل القبر: «لقد قام. هو ليس هنا» (مرقس 16: 6). يقول المؤرّخ: توقّف! يمكن التسليم بأنّه لم يكن هناك؛ أمّا أن يكون قد قام من بين الأموات فتلك مسألة مختلفة تماماً.

روايات القيامة

من بين مصادرنا الأربعة الرّئيسة عن عيسى، يبدو أنّ أحدها، وهو مصدر الأقوال Q، غير مدرّك -أو يتجاهل- كلّاً من موت وقيامة عيسى، في حين أنّ مصدرأ آخر، وهو إنجيل مرقس، يعرف عن القبر الفارغ، ولكنّه يبدو شبه متغافل عن روايات قيامة عيسى⁽⁵⁾. ولكن، وكما رأينا، لم يكن الأمر كذلك تماماً. يقول (مرقس 16: 7) إنّ ذاك «الشّابّ... يرتدي حلّة بيضاء، ويجلس على يمين مكان الدّفن يقول للنّساء المؤمنات اللّاتي وجدن قبر عيسى مفتوحاً وفارغاً في صباح ذلك اليوم الأحد، لقد قام. هو ليس هنا... اذهبن وقلن لتلاميذه ولبطرس، إنّهُ يسبقكم إلى الجليل. هناك ترونه، كما قال لكم». لكنّ القصة تنتهي عند هذا الحدّ في صيغة مرقس الأصليّة: نحن لم نؤخّذ إلى الجليل؛ نحن لم نشهد قيامة عيسى. المصدر الوحيد الذي ذكر قيامة عيسى من القبر هو يوحنا، الذي يروي، كما رأينا للتوّ، أنّ عيسى قد ظهر لمريم المجدليّة في بستان الدّفن، حتّى قبل أن يقدّم نفسه إلى الاثني عشر.

بولس

إنّ مصدرنا الرابع، بولس -ومؤلفي جميع الوثائق الأخرى في العهد الجديد بالتأكيد- يعتبر قيامة يسوع الناصري من بين الأموات أمراً مفروغاً منه. كتب بولس، الذي يُعدّ تقريباً أقدم مصادرنا عن عيسى وحركته، إلى زملائه المؤمنين في كورنثوس في أواخر خمسينيات القرن الأول وحتى قبل ذلك، بشأن ما نقله إليهم؛ أي «المأثور الذي تلقّيته... لقد دُفن [يسوع] وقام في اليوم الثالث وفقاً للكتابات المقدّسة» (1 كورنثوس 15: 4). إنّ هذا المأثور هو في حقيقته تأكيد وليس سرداً وصفيّاً، كما أنّه يشبه تماماً ما قاله ملاك الرّبّ للنساء عند القبر.

لكنّ بولس لم ينته بعد. كان الإيمان بقيامة عيسى هو حجر الزاوية للإيمان الجديد. يقول بولس للمؤمنين إنّهُ بدون القيامة تكون «موعظتي باطلة وإيمانكم باطلاً» (1 كورنثوس 15: 17). يجب التحقق من هذا الحدث المهمّ، وبالتّسبة إلى بولس وأي شخص آخر، فقد تمّ إثبات حقيقة قيامة عيسى من بين الأموات بشكل قاطع من خلال ظهوره لعدد من النّاس بعد الصّلب وما بعد الدّفن. وفقاً لبولس، ويجب أن نفترض أنّه كان يكرّر ما أصبح في ذلك الوقت صيغة مسيحيّة، فقد ظهر عيسى القائم من بين الأموات «لصفا [بطرس] ثمّ للاثني عشر»، وكذلك للشّهود الآخرين -لا ذكر لمريم المجدلية هنا- ثمّ ظهر «لأكثر من خمسمائة من الإخوة في الوقت نفسه، ما زال معظمهم على قيد الحياة، وتوفّي بعض منهم، ثم ظهر ليعقوب ثم لجميع الرّسل» (1 كورنثوس 15: 3-8).

تُختتم هذه المجموعة من الشّهادات غريبة التّركيب بملاحظة مميّزة لا تضيف شيئاً إلى ثقتنا (الحديثة): «أخيراً»، يقول بولس، «لقد ظهر لي أيضاً» (15: 9). من خلال شهادته الخاصّة، فإنّ بولس، الذي لم يسبق له أن التقى عيسى أو رآه مباشرة، حصلت معه «تجربة» شخصية جداً في طريق العودة إلى دمشق (غلاطية 1: 15-16). وقد وصف لوقا هذه التجربة ثلاث مرّات، في أعمال الرّسل 9: 3-9، 22: 6-11، 26: 12-18، وفي كلّ مرّة على أنّها لقاء سمعيّ/ شفهيّ. بولس يستمع إلى عيسى

ويتحدّث معه. دون أن يراه على ما يبدو. هل هذه هي اللَّحظة التي «ظهر» فيها عيسى لبولس؟ مهما كانت الطّروف، فإنّ هذا اللقاء هو على الأرجح أساس سلطة بولس «الرّسول»: «لم يعلّمني إياه (الإنجيل) أحد... تلقّيته بوحى عيسى المسيح» (غلاطية 1: 12).

بصرف النّظر عن «تجربته» الخاصّة، يبدو أنّ ظهور «مأثور» بولس فيما يتعلّق بالقيامة يعود إلى وقت مبكّر، على الأرجح إلى أوّل لقاء له لمدّة أسبوعين مع بطرس ويعقوب في اورشليم (غلاطية 1: 18-19)، والذي ربّما حدث هو أيضاً في وقت مبكّر مع بداية سنة 37م. كما أنّ الصّياعة في افتتاحية رسالة رومية (1: 4)، التي تقول: «إنّه [يسوع] أعلن ابن الله بفعل القوّة التي بعثته من بين الأموات» هي على الأرجح مبكرة كذلك.

شكوك

إذا كانت قيامة عيسى هي حجر الزاوية في الحركة المسيحية الجديدة «جديدة»، الجديدة بمعنى أنّها لم تكن جزءاً من «بشارة» عيسى، فلماذا لم يتمّ ذكرها في Q وتمّ تضمينها بطريقة غير مؤكّدة كفكرة عابرة في مرقس؟ يتمثّل الحلّ الأكثر بساطة في أنّ Q قد تمّ جمعه أو تأليفه كوثيقة -مهما كان هدفها- لكلمات عيسى، ربّما في حياته، أو ربّما بعد وفاته مباشرة، حيث يبدو أنّ انعكاس هذا الحدث قد كان ضعيفاً في المجموعة، وبالتأكيد قبل أن تبدأ قصص القيامة في الانتشار. يعرض إنجيل مرقس مشكلة أكثر صعوبة. يتعلّق الأمر بتأليف كان أحد أهدافه، وربّما هدفه الرّئيس، في ظاهره شرح موت عيسى بالإعدام. وهو يعرض ذلك بالتفصيل، في حين يذكر حقيقة قيامته بشكل عابر تقريباً (16: 7)، يبدو أنّه يتجاهل أهميّة وجود الشّهود، هذا الوجود الذي يُعدّ محورياً في بولس، لإثبات أنّ قيامة عيسى قد حدثت فعلاً.

وكما ذكرنا سابقاً، فإنّ تحديد تاريخ مرقس، وهو أقدم الأناجيل، يتوقّف فقط على إمكانية إيجاد إشارة مقنعة إلى حصار اورشليم وتدميرها في الإصحاح 13 من هذا الإنجيل. بالنّسبة إلى القلّة الذين لم يتمكّنوا من العثور على ذلك هناك، وجب حتماً

إرجاع تاريخ مرقس إلى ما قبل عام 70 بعد الميلاد، مع أنّ التحديد الدقيق لذلك لا يزال سؤالاً مفتوحاً. لذلك، ونظراً لعدم وجود خطاب للقيامة، فمن الممكن تصوّر أنّ مرقس كان قد كُتب قبل بولس، في زمان ومكان حيث كان صلب المسيح هو المسألة المحورية. التفسير البديل هو الإبقاء على التاريخ التقليدي حوالي 70 ميلادي والاعتقاد بالآخرى في أنّ النهاية الأصلية، مع ظهور القيامة التي تمّ التنبؤ به بالفعل في 16: 7، قد ضاعت في إنجيل مرقس - وهذا من شأنه أن يفسّر الغرابة التحويلية للآية 8- وأنّ شخصاً ما حاول بعد ذلك تدارك ما ضاع بإضافة ما يستمى ملحق مرقس (الآيات 9-20)، وهو في الأساس نفس رواية متى لما بعد القيامة (متى 28: 8-20).

تكشف الأناجيل الإزائية الثلاثة عن خصائص غريبة تسبق رسائل بولس، كما أنّ لها معرفة أيضاً بقصة عيسى - ويظهر بولس معرفته بذلك أيضاً، على الرغم من أنّه لا يُبدي استعداداً لروايتها - لكنّ فهم تلك الأناجيل لعيسى هو في الأساس مسياني. عيسى هو المسيّا اليهودي، كما ثبت من خلال إتمامه لجميع التنبؤات البيبليّة المتعلقة بالممسوح. وعلى الرغم من أنّ الرأى السائد هو أنّ الأناجيل كانت قد كُتبت بعد رسائل بولس في خمسينيات القرن الأول، إلّا أنّها ليست وثائق بولسية إطلاقاً. تشترك الأناجيل في القليل جداً من اهتمامات بولس اللاهوتية والكنسيّة. هل يمكن أن يكون كلّ من إنجيل متى ولوقا قد وُجدا أيضاً قبل رسائل بولس؟ الشّيء الوحيد المؤكّد بشأن تأريخ متى ولوقا هو أنّهما متأخران عن مرقس. وإذا اعتقدنا أنّ التدمير الروماني لأورشليم أوضح فيهما ممّا هو عليه في مرقس - غالباً ما يُستشهد بلوقا 20: 21 كدليل - فعلياً أن نتذكّر أنّ المجلّد الثاني من عمل لوقا، وهو سفر أعمال الرّسل، يعود تأليفه إلى حوالي عام 60 بعد الميلاد. إذا كان هذا هو التاريخ الأقرب لانتهاه من كتابة سفر أعمال الرّسل، فلا بدّ أنّ إنجيل لوقا قد كُتب قبل ذلك، ربّما في أواخر خمسينيات القرن الأول، وعلى ما يبدو قبل أن تكون رسائل بولس متداولة بشكل عام.

الشهود

تخبرنا الأناجيل الأربعة للعهد الجديد بما حدث بعد الصّلب، على الرغم من

أنها، كوثائق، تبدو جميعها موضوعاً لبعض التآملات؛ أي إنه ربّما تَمّت إضافة أجزاء من النصّ في نهاياتها⁽⁶⁾. وهذه الإضافات ليست ملموسة على وجه الخصوص في متى (28: 16-20) ولا في لوقا (24: 44-53)، ولكن في كلتا الحالتين، يرتبط ظهور عيسى المتكرّر بتعليماته إلى الرّسل في الذّهاب لنشر البشارة، التي لم تعد مجرد تعليمه الخاص بل من الآن فصاعداً هي مدلول موته وقيامته، وكذلك «التلمذة جميع الأمم».

افكار ملحقة

فيما يتعلّق بمرقس، لدينا، كما أشرنا سابقاً، ملحق كامل (16: 9-20) مرفق بالنصّ، والذي لا يمكننا التّأكد من أنّه استكمال شبه معاصر لنصّ مقطوع أو إضافة لاحقة إلى نصّ قيد التّداول بالفعل. ولكن في هذه الحالة الأخيرة، فإنّ ملحق إنجيل يوحنا (21: 1-25) يجعلنا، بعد استنتاجه القطعي للغاية في 20: 30-31، متأكّدين من أنّنا نتعامل مع إضافة إلى إنجيل مكتمل أصلاً. ومع ذلك، فهي ليست مجرد إضافة بقدر ما هي استكمال. يعيد يوحنا سرد قصّة الرّسل الذين قاموا بذلك الصّيد العجائبي في بحيرة طبريا ليلاً. أمّا في لوقا، فيتّم وضع القصّة نفسها في وقت مبكّر من نشاط عيسى التبشيري لدعوة هؤلاء الصّيادين أن يكونوا تلاميذه المختارين؛ وفي يوحنا، تُستخدم هذه القصّة للظهور المعجز للمسيح القائم من بين الأموات -وبشكل أدقّ، الظهور الثالث لتلاميذه بعد قيامته- ومن ثمّ يشارك عيسى أيضاً في وجبة سمك مع الرّسل.

لكنّ رواية يوحنا لا تنتهي، حيث ينتهي لوقا. نتابع أحداثها في (15-25)، «عندما انتهوا من وجبة الصباح»، مع التّركيز الآن على بطرس، الذي يمكّنه يسوع -«أطعم خرافي»- عندئذ يتنبأ بموت بطرس، والذي من المحتمل أن يكون قد حدث في روما في منتصف ستينيات القرن الأوّل أو أواخرها، ثم يلجأ عيسى إلى «التلميذ الذي أحبه يسوع» (21: 20)، والذي عُرّف فيما بعد (آية 24) بأنّه كاتب الإنجيل. يقول عيسى بشكل غامض: «سبقى حتّى آتي» (آية 22). لقد مدّد المأثور المسيحي في حياة يوحنا

هذا إلى أقصى حدّ ممكن، ولكن عندما مات في أفسس، حوالي عام 100 بعد الميلاد، قيل إنّ الربّ لم يأت بعد.

التحقّق

يبدو أنّ هذه الرّوايات المتنوّعة والمشوّشة جدّاً حول ظهور عيسى بعد موته -يشير بعضها إلى أورشليم، وبعضها الآخر إلى الجليل- لها هدفان في الأناجيل؛ الأوّل هو التّحقّق من أنّ عيسى قد قام بالفعل، ولكن ليس كشبح أو طيف، ولا مجرد انبعاث. تتميّز مشاهد التّعرّف بطابع غريب: يبدو أنّ الشّهود في صراع مع أوجه التّشابه والاختلاف فيما رآه. لقد لاحظنا للتوّ أنّ عيسى حدّر مريم المجدلية، التي واجهت صعوبة في التّعرّف عليه، ألا تلمسه؛ لأنّه «لم يصعد بعد إلى الأب». كما لم يتعرّف عليه أيضاً تلميذان التقاهما صدفة في طريقهما إلى عمواس، ولكن سرعان ما جلس عيسى نفسه لتناول وجبة معهما (لوقا 24: 13-35). في مناسبة أخرى، يبدو أنّ عيسى قد مرّ من باب مغلق لينضمّ إلى الرّسل (يوحنا 20: 26). إنّهُ يأكل معهم -يبدو أنّ الأكل هو ضمان للجسد الحقيقي- ويدعو توما المشكّك، الذي لم يكن معهم في مناسبة سابقة، أن يلمس جروحه (يوحنا 20: 27).

التّمكن والتّفويض

إنّ نصوص ما بعد القيامة مهتمة، بنفس القدر أو ربّما أكثر، بمشروع آخر: التّحقّق من سلطة الرّسل ومهتّمهم. «اذهبوا وتلمذوا جميع الأمم»، يردّد عيسى جادّاً، «وعمّدهم باسم الأب والابن والرّوح القدس... نعم، وأنا معكم دائماً، حتى نهاية العالم» (متى 28: 18-20). يعدّ عيسى في ملحق مرقس: «مَنْ آمَنَ واعتمد خلّص»، «مَنْ لا يؤمن يُدان، سترافق هذه الآيات المؤمنين يطردون الشياطين باسمي، ويتكلّمون باللسنة الجديدة، يحملون الحيات وإذا شربوا شيئاً مميتاً لا يضرّهم، ويضعون أيديهم على المرضى فيبرؤون» (مرقس 16: 15-18).

من الواضح إذن، أنّ الجماعات التي وقفت وراء الأناجيل تعتقد أنّ الاثني عشر، وربّما الآخرين أيضاً، قد كلّفهم يسوع بنقل رسالته ليس فقط إلى إخوتهم اليهود ولكن

إلى «جميع الأمم». كانت تلك «الأمم»، تحت نفس الاسم (اليونانية *ethne* < اللاتينية *gentes*). أما «Gentiles» المألوفة أو *goyyim*، فهي كل أولئك الذين لم يكونوا يهوداً. لكن ما نشهده غير ذلك. تُظهر أعمال الرسل المؤمنين الأوائل، وهم يبشرون بعيسى المنبعث من بين الأموات داخل المعابد اليهودية لشتات شرق البحر الأبيض المتوسط (أعمال الرسل 13: 26، 43، 48، ... إلخ)، حيث شكّل غير اليهود في تلك الحقبة جمهوراً صغيراً ولكن مُرتحِباً به من الأطراف المعنّية، وأحياناً في المحافل العامة غير اليهودية (أعمال الرسل 17: 17، 19: 9-10).

كانت المهمة إلى غير اليهود في حدّ ذاتها مهمة معقّدة وصعبة للغاية. ترك بولس ورفيقه برنابا انطباعاً قوياً إلى حدّ ما لدى العديد من جمهورهما من غير اليهود، قوياً بما يكفي، في كل الأحوال، لجعل اليهود المحليّين غير مرتاحين. أجاب بولس بأنّ لديه فعلاً مهمة إلهية محدّدة تكون «نوراً للأمم». كان عليه أن يعلن البشارة لليهود أولاً، بالطبع، «ولكن بما أنكم ترفضونها، فلننّا نتقل الآن إلى غير اليهود» (أعمال الرسل 13: 46-47). لم تكن هذه لمسة ثقافية عابرة في بلدة بمقاطعة الأناضول. لقد ظهرت المسألة في وقت سابق عندما ارتبط بطرس، الذي كان بالتأكيد الشّخص الأكثر موثوقية من بين الاثني عشر، أولاً بقائد مائة روماني وعائلته، ثمّ قام بتعميدهم (أعمال الرسل 10: 48). استاء الرسل الآخرون في أورشليم من هذا الانتهاك لتشريعات الظّهارة اليهودية. لقد تمكّن بطرس من تهدئتهم (11: 18)، ولكن أنشطة بولس أثارت المسألة من جديد. هل يمكن للمرء أن يكون من أتباع عيسى دون أن يكون يهودياً؟ دون أن يتمّ ختانه؟

لقد تمّت الإجابة عن السّؤال بطريقة براغماتية ودون اقتناع كبير؛ وذلك في اجتماع الجمعية الأمّ في أورشليم، ربّما كان في عام 49 بعد الميلاد. وتقرّر أن يستمرّ الوعظ والتعميد بين غير اليهود، الذين كان عليهم فقط مراعاة بعض القواعد الأساسية -تجنّب اللحوم غير الحلال، والتي من شأنها أن تسمح لمعتنقي الدين الجدد من غير اليهود بالمشاركة في الوجبات الجماعية التي يُفترض أنّها لا تزال كوشير (حلال) مع

إخوتهم اليهود، والامتناع عن مختلف الممارسات الجنسية، وإن لم يتمّ تحديثها، الشّائعة بين غير اليهود (أعمال الرّسل 15). وسواء تمّ مراعاتها أو تجاهلها، فإنّه لم يتمّ ذكر هذه الأحكام مرّة أخرى واستمرت مهمّة بولس للأمم بحيويّة جديدة ونجاح متزايد.

السّؤال المطروح، إذن، هو ما إذا كان عيسى نفسه قد كُلف، أو حتّى فكّر، بمهمّة للأمم كما تمّ تصويره في ظهوره بعد القيامة. هل حقّاً قال عيسى: «اذهبوا إذن إلى جميع الأمم واجعلوهم تلاميذي...» (متى 28: 19)؟ إلّا أنّ المأثورات حول سيرته مختلفة تماماً. في وقت ما، أوصى عيسى الاثنى عشر قائلاً لهم تحديداً: «لا تسلكوا الطريق إلى أراضى الأمم.... ولكن اذهبوا إلى خراف بيت إسرائيل الضّالة» (متى 10: 5-6)، وفي مناسبة أخرى، عندما وقفت أمامه امرأة من غير اليهود من تلك التّخوم تتوسّل الشّفاء، أشار عيسى: «لقد أُزِيلْتُ إلى الخراف الضّالة في بيت إسرائيل ولهم وحدهم» (متى 15: 24)، غير أنّه وافق في النهاية على طلبها وطهر ابنتها وشفاها.

كما يكشف خطاب عيسى أيضاً عن تشريعات الطّهارة في التّوراة. لم يكن صارماً في التزامه بها مثلما كان الفريسيّون المعاصرون له (مرقس 2: 15-28)، وتشهد الأناجيل أنّه فكّر في بعض التعديلات، فإنّ لم يكن في قوانين الطّهارة نفسها ففي الطريقة التي توجّب على اليهود أن يفهموا بها تلك التشريعات. يقول عيسى: «لا شيء يدخل الإنسان من الخارج يمكن أن ينجّسه؛ لأنّه لا يدخل في قلبه بل إلى معدته» (مرقس 7: 18). لكنّ الشّيء المريب هو الاستنتاج الذي توصّل إليه مرقس مباشرة بعد ذلك: «ويقوله هذا، فقد أعلن عيسى أنّ جميع الأطعمة طاهرة» (7: 19). هذه الملاحظة لا تتناقض فقط مع سلوك يسوع نفسه، بل مع الدّليل الواضح على أن لا أحد من أتباعه اعتقد أنّه فعل شيئاً من هذا القبيل.

في سفر أعمال الرّسل، بطرس الذي يصرخ إلى الله، «لم أكل قطّ شيئاً نجساً!» (10: 14)، قد طمأنته رؤيا من السّماء تُجيز له بمخالطة غير اليهود، حتّى مع من

يخشى الله مثل كرنيليوس (10: 28). وفي وقت لاحق أنهم رفاقه المسيحيون علانية بالتجاوز: «لقد زرت رجالاً غير مختونين وجلست معهم حول المائدة» (11: 3). وقد واجه بولس أيضاً، كما رأينا، الشكل نفسه من المعارضة من أتباع عيسى الحاضرين. إذن، يبدو أنه من المستبعد جداً أن يكون عيسى قد اعتقد أن رسالته موجهة إلى الأمم أو أنه أمر أتباعه بنقلها إلى أي شخص ما عدا اليهود.

النهاية

يُنهي يوحنا إنجيله بزخرفة أدبية: «لقد أجرى يسوع العديد من المعجزات الأخرى بحضور الرسل والتلاميذ، والتي لم تكتب في هذا السفر. وأما هذه فقد كُتبت لتؤمنوا أن يسوع هو المسيح ابن الله، ولتكون لكم بفضل إيمانكم حياة باسمه» (20: 30-31)⁽⁷⁾.

لكن مرقس ومن بعده لوقا، بحثا في مكان آخر لكتابة نهاية لتاريخية عيسى. يقول ملحق مرقس (16: 19) «وبعد أن كلمهم الرب عيسى، صعد إلى السماء وجلس عن يمين الله». ويكتب لوقا: «ثم قادمهم إلى بيت عنيا، ورفع يديه وباركهم. وبينما كان يباركهم انفصل عنهم وصعد إلى السماء» (24: 50-51)⁽⁸⁾، بيد أن تلك الرحلة الأخيرة إلى بيت عنيا هي رحلة أخرى يجب على المؤرخ أن يرفض القيام بها.

محمد، الإرث

تنتهي قصة عيسى بمحاولة المؤرخ، دون نجاح كبير، شق طريقه عبر ست، وربما ثمان رقع سردية مختلفة عن الأحداث التي أعقبت موت عيسى ودفنه. ولكن توثيق نهاية محمد مختلف تماماً. من الواضح تماماً أن القرآن بقي صامتاً في فترة غير معلومة قبل وفاة النبي، وأن رواية السيرة الذاتية عن وفاة محمد، المستمدة من زوجته عائشة، ساكنة وخالية نسيباً من أي جدل يُذكر⁽⁹⁾.

نبي بدون معجزات

لم يكن لمحمد أي مطالب معية أو شخصية لذاته، كان الهدف هو الرسالة وليس

الرَّسُول. ومن المؤكَّد أنَّ مرجعية الرَّسُول كانت تحت المحكِّ، فقد واجه محمَّد صعوبة في التَّموضع على نطاق الشَّخصيات المميَّزة المعهودة لدى جمهوره. لقد صُنف، وبشيء من التَّبرير، ضمن الشَّعراء والكهَّان المألوفين. وقد دعا إلى نموذج مختلف، وهو نموذج (نبيّ، رسول) من الصَّنَف العربي المألوف مثل هود (سورة الأعراف: 65-72، إلخ) أو صالح (سورة الأعراف: 73-79، ... إلخ) أو، كما فضل محمَّد، نموذج أنبياء الببيل الذين قد يكونون أقلَّ شهرة، والذين يتمُّ الاستشهاد بهم كثيراً ومطوَّلاً في القرآن: فقد أوردت لهم سورة كاملة، وهي سورة الأنبياء.

إنَّ إحدى السَّمات السَّائغة في قصص الأنبياء في القرآن هي المعجزات التي قاموا بها كدلائل على دعوتهم. وقد صنع كلٌّ من موسى وعيسى مثل هذه «الآيات»⁽¹⁰⁾، ولذلك فلا عجب أنَّ جمهور محمَّد قد انتظر مثل هذه «الآيات» من النَّبيِّ الذي وقف أمامهم في الحرم («وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»، سورة الأنعام: آية 37، «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»، سورة الرِّعد، آية: 7، «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَخْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأُولُونَ»، سورة الأنبياء، آية: 5). رفض محمَّد رفضاً قاطعاً القيام بما تسمِّيه الأناجيل «أعمال القوة». كان القرآن هو المعجزة الوحيدة الملزمة لإثبات أنَّه رسول الله، وأصبح هذا المفهوم متأصلاً لدرجة أنَّ آيات القرآن قد انتهت بها الأمر إلى أن تُسمَّى هي ذاتها «آيات» (انظر الآية الأولى من سورة التَّور: «سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»، والآية الثَّانية من سورة لقمان: «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ».

ليس هناك من سبب، إذن، يجعلنا نحن أو من عاصره نتوقَّع أن تُتَّوَّج مسيرة محمَّد بأيِّ إثبات إلهي. لم يدَّع أنَّه يعمل كمهديٍّ أخرويٍّ؛ وبالطَّبع، لا تظهر مثل هذه الشَّخصية المسمَّانية في أيِّ مكان في مختلف سيناريوهات القرآن الأخروية⁽¹¹⁾. ولم يطلب محمَّد معجزة لإصلاح الضَّرر النَّاجم عن نهاية مأساوية: لقد مات نتيجة أسباب طبيعيَّة، وهو في أوج عطائه ما يبيِّن أنَّها كانت مسيرة ناجحة كنييٍّ ورجل دولة.

معجزة بئر بدر

إذا كانت هناك معجزة في حياة النَّبِيِّ، فقد حدثت في وقت سابق. يميل المأثور الإسلامي إلى اعتبار الهروب الآمن لمحمد من مكة معجزة، وقد يكون الأمر كذلك. ولكن الحدث الذي يدفع أكثر إلى أن يكون معجزة هو ما وقع في بئر بدر بعد عامين من وصول النَّبِيِّ المحفوف بالمخاطر إلى المدينة. لقد تمَّ استقدامه إلى الواحة لحلِّ الصراع الأهلي المتزايد. ولكنَّ وصوله أثار صراعاً جديداً بينه وبين يهود المدينة الذين، على ما يبدو، كانوا يعيشون في سلام نسبي، رغم أنَّهم كانوا متحالفين مع القبائل العربية المهيمنة هناك. قد تكون هناك مشاكل أخرى أيضاً، مثل إدماج «المهاجرين» المكَّيِّين الجدد وعائلاتهم في النشاط الاقتصادي محدود الإمكانات في تلك المستوطنة الزراعيَّة.

إثر وصوله مباشرة تعامل محمد بشدَّة مع اليهود المُنكرين له كما رأينا. كان بعض عرب المدينة غير مرتاحين لمعاملة حلفائهم اليهود، لكن إذا كانوا يعترضون اتِّخاذ إجراء ضدَّ محمد، وهو أمر يبدو مستبعد الوقوع، فسرعان ما واجهوا حدثاً آخر أكثر ضراوة. قد يكون هجوم محمد ونهب القافلة المكيَّة في عودتها عبر بئر بدر يهدف إلى معالجة الضَّائقة الماليَّة للمهاجرين، ولكنَّها كانت ذريعة لشنِّ الحرب على مزارعي الثَّمور المسالمين في المدينة. دقَّت نواقيس الحرب، واتَّضح أنَّ المكَّيِّين لا يتمتَّعون بروح القتال مثل التي عند أهل المدينة وليس عندهم القدرة على القتال أصلاً.

كان بإمكان بئر بدر أن يتسبَّب في كارثة لكلِّ من محمد وأهل المدينة، ولكن اتَّضح أنَّه طالع خير عليهم؛ ذلك الانتصار غير المتوقَّع والمريح، والذي بدا وكأنَّه مغامرة غير محمودة العواقب لم يكن عملاً مهدوراً بالنسبة إلى أهل المدينة. أخبر محمد كلَّ السَّامعين بأنَّ ذلك كان نصر الله الحتميَّ رغم المصاعب الجمَّة (وَإِذْ عَدَّتْ مِنْ أَهْلِكَ نَبَوِّئِ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ * وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُشْكُرُونَ * إِذْ يَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَخْشَيْكُمْ أَنْ يُؤَدِّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ

مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ * بَلَىٰ إِن تَضْبِرُوا تَضْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُعَذِّبُكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ * وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ * لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتَسِبُهُمْ فَيُنْقَلِبُوا خَائِبِينَ سورة آل عمران: 121-127). لا يمكننا أن نقول إلى أي مدى تأثر مزارعو واحة المدينة بالحجة اللاهوتية، لكن لا يمكن إهمال النتائج أو إنكارها. هجر المهاجرون الفقر إلى غير رجعة وأصبحوا أغنياء في هذه الواحة.

بدأت حظوظ محمد تتغير مباشرة بعد بئر بدر. دخل سكان المدينة الإسلام -لم يكن النبي على يقين دائماً من صدق ما يسميه القرآن «المنافقين» (وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكَفَرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ * الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَؤُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ سورة آل عمران: 167-168، ... إلخ) - وانضمو إلى ما أصبح غارات سنوية ضد رقعة آخذة في الاتساع من المناطق المجاورة. لقد عُدَّت ثمار ذلك غنائم من أولئك الحمقى الذين أبدوا مقاومة كبيرة وجزية من أولئك الذين كانوا أكثر حكمة لقراءة الكتابة الجديدة على الرمال العربية. لقد كان انتصاراً عظيماً لرجل جاء، منذ وقت قريب، يتوسل للحصول على اللجوء.

وفاة النبي

توفي محمد بمرض غير محدد في عام 632م، عن عمر يناهز الثانية والستين وفقاً للتسلسل الزمني التقليدي، ولكنه كان أصغر من ذلك بقليل حسب تقديراتنا الخاصة. لقد كان مريضاً لفترة من الزمن، لذلك لم تكن وفاته مفاجئة. ومع ذلك، فقد أبدى صحابته في العقيدة والحرب بعض الاندهاش؛ بيد أن الأمر الذي قد يكون أكثر إثارة للذهشة بالنسبة لنا هو أنه لم ينص إطلاقاً على أي خليفة بعده. يصف القرآن محمداً بأنه خاتم النبيين (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً، سورة الأحزاب: آية 40)؛ وبهذا المفهوم لا يمكن أن

يكون هناك خليفة، ولا للمسلمين كذلك⁽¹²⁾. لكنّ هذا «المنذر» صاحب الشخصية المميزة كان كذلك على رأس مجتمع سياسي أنشأه هو والقرآن، ومع ذلك لم يتخذ أي خطوة للإشارة إلى من يجب أن يحكم بعده أو إلى كيفية الحكم. تُركت لأصحابه الإجابة عن هذين السؤالين بقدر المستطاع⁽¹³⁾.

وكما رأينا، فقد طالب المكيون محمداً أن يأتيهم بمعجزات («وقالوا لئن نُؤمِّنَ لَكَ حَتَّى تَنْجِرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَبْنُوعاً * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَعِيبٌ فَتَقْجِرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَنْجِيئاً * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا مِثْلاً كَيْسَافاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلاً» سورة الإسراء: 90-92). لكنّه رفض. وأصرّ على أنّه لم يكن سوى بشر فإن («قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مُثَلِّمٌ» سورة الكهف: 110). يواصل المأثور الإسلامي في التأكيد على موته، لا سيما في مواجهة ما يعتبره المسلمون ادّعاءات مسيحية غريبة عن الوهية عيسى، الذي كان نبياً فانياً كما يصرّ القرآن («إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، سورة آل عمران: 59) مثلما يقرّ بذلك المسلمون أيضاً. ومع ذلك، أصبح لمحمد بمرور الزمن مكانة غير عادية؛ فمحمد الذي لم تكن له معجزة واحدة في السابق قد حظي بالعديد من المعجزات في الأحاديث النبوية التي تملأ صفحات صحيح البخاري، وأنّ ذاك البشر الفاني الذي علّمه ربّه التصدّي لفكرة («تَرْقَى فِي السَّمَاءِ»، سورة الإسراء: 93)، قد صعد إلى السماء مثلما كان يُعتقد أنّ عيسى قام بذلك بالتأكيد، إلّا أنّ عيسى ظلّ هناك حتى عودته الثانية البعيدة، وعاد محمد من السماء إلى مكّة وإلى مسيرته النبوية في ذات الليلة التي بدأت فيها رحلته.

رجل معصوم من الخطأ

قد يستمرّ المسلمون التقليديون دون جدوى في مقاومة الاحتفال السنوي بعيد ميلاد النبي⁽¹⁴⁾، لكنّ علماء الشريعة المسلمين أكّدوا، دون تردد، أنّ محمداً معصوم من الخطأ. إذا كانت علوية مريم قد انتشرت سابقاً بشكل ملحوظ بين المسيحيين، فإنّ الشيء ذاته ينطبق على عصمة النبي من الخطأ التي انتشرت لاحقاً بشكل لافت جداً بين المسلمين. وعلى الرّغم من أنّ العديد من المؤشرات تفيد عكس ذلك، ومن بينها

إشارة القرآن «ووجدك ضالاً فهدى؟» (سورة الضحى: 7) ⁽¹⁵⁾ - فإنَّ محمداً قد شارك قبل دعوته إلى النبوة في الطقوس العادية في مكة، بما في ذلك العبادات التي كانت تُمارس في الكعبة وحولها، وعلى وجه التحديد ذلك المجمع الذي يُسمَّى الحج والعمرة، والذي ستنأى به التقاليد الإسلامية المتعاقبة عن كلِّ تلك الممارسات المشوبة بالوثنية. ويظهر هذا المفهوم لأوّل مرّة كعقيدة في ما يسمّى بالفقه الأكبر، وهو كتاب في العقيدة الإسلامية من القرن العاشر تنصّ المادّة الثامنة منه على أنّ «الأنبياء منزّهون عن الصّغائر والكبائر، والكفر والقبائح، وقد كانت منهم زلات وخطيئات». وتضيف المادّة التاسعة: «ومحمّد نبيّه وعبدّه ورسوله وصفيّه ونقيّه ولم يعبد الصّنم ولم يشرك بالله تعالى طرفه عين قط، ولم يرتكب صغيرة ولا كبيرة قط» ⁽¹⁶⁾.

أسوة حسنة

إنَّ التحرّر من كلّ خطيئة وامتلاك كلّ فضيلة لخطوة سهلة، فسرعان ما أصبح النبيّ ينعم بمثل هذه المنزلة. لم يكن محمّد الرّجل الكوني المثالي للباطنية الإسلامية فحسب، بل كان أيضاً تجسيداً بشرياً لـ«الخضوع» الكامل، والمسلم بامتياز -الله نفسه يشير إلى نبيّه في القرآن على أنّه «أسوة حسنة» (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا، سورة الأحزاب: 21) - وهو بهذه الصّفة، نموذج للسلوك البشري، وخاصّة المسلم.

شأنه شأن إخوته في الدّين السماوي، يستمدّ المسلم من كلمة الله المُنزّلة المبادئ العامّة للأخلاق وكذلك التوجيهات والتعليمات التفصيليّة حول السلوك. القرآن موجّه في المقام الأوّل إلى البشرية جمعاء، داعياً إليها إلى الخير والعدل والإنصاف والاستقامة على وجه الخصوص. كانت رسالة القرآن المغيّة موجّهة تحديداً إلى جميع الرّاعبين في الاستماع إليها، ولكن مع تقدّم الرّسالة والمهمّة، تمّ توجيه تعليمات القرآن بشكل متزايد، دون أيّ تغيير رسميّ في الوجهة، إلى المسلمين الذين يشكّلون المجتمع. ومن ثَمَّ، فإنَّ القرآن هو «الهداية» -توصيف ذاتي متكرّر- للبشرية جمعاء، وبصورة أدقّ، دليل سلوك للمؤمن المسلم.

الأحاديث النبوية

محمد نفسه مُختَفٍ بشكل جيّد وراء القرآن الذي نقله عن ربّه، غير أنّ القرآن لا يذكر محمداً إلّا من حين لآخر. ولكن لا يوجد مثل هذا التحفّظ خارج القرآن. كان هناك عدد هائل من الأحاديث النبوية المتداولة في وقت مبكّر، والتي زعمت أنّها قدّمت تعليمات النبيّ الأخلاقية في كلّ المواضيع التي يمكن تصوّرها ونقلت، علاوة على ذلك، مشاهد حيّة حول محمد في الصلّاة وأثناء الأكل وفي الأسرة، كزواج وأب وقاض ورجل دولة وكإستراتيجي عسكري. تمّ عرض كلّ من محمد الإنسان العادي ومحمد النبي بشكل كامل في الأحاديث. وعلى الرّغم من وجود بعض التفاصيل الشخصية في المأثور الكلاسيكي للسيرة، إلّا أنّ الكتابات التي صوّرت محمداً حيّاً لحماً ودماً تنتمي إلى شكل أدبي إسلامي مختلف نوعاً ما. هذه الكتابات، التي يطلق عليها إمّا «دلائل النبوة» أو «الصفات الحميدة (للنبي)»، هي في الأساس مجموعات من الحكايات، وعلى هذا النحو فهي أقرب إلى سيرة القديسين منها إلى السيرة الذاتية. وكما الأناجيل الأبوكريفية في المأثور المسيحيّ، فإنّ تلك الأعمال تقدّم موضوع السيرة بطريقة ما، لكنّ اهتمامها الرئيس ينصبّ على شخصيّة النبيّ وسلوكه ومظهره ومعجزاته. يعود أقدم مثال لهذا الشّكل الأدبي إلى أواخر القرن التاسع الميلادي، وعلى الرّغم من أنّ له تاريخاً طويلاً في الإسلام، إلّا أنّ معظم الأعمال اللاحقة تتوسّع وتُسهب في بلورة الصّور الأولى المشرقة لصفات نبيّ الإسلام البشريّة وصفاته التي تفوق البشريّة.

أدب النبيّ

وهكذا إذن، تقدّم المأثورات صورة مجسّدة بالكامل للنبيّ، وإن كانت متناقضة في بعض الأحيان، وقد استُعملت منذ نشأتها في القرن الثامن وحتى الوقت الحاضر كنموذج ومعيار لحياة المسلم المثاليّة. ولم يكن ذلك في مسائل الخيار الأخلاقي فقط. فقد عرضت الأحاديث قائمة واسعة ومتنوّعة من السّلوّك الاجتماعي المفضّل، ومن الأدب بدلاً من الأخلاق، وقد تمّ دمج مفهوم الأدب لاحقاً في التفكير الأخلاقي

الإسلامي بشكل عام. في البداية، كان مصطلح الأدب في المجتمع القبلي هو التشدد والمحافظة: فالسلوك المناسب هو السلوك التقليدي وهو «السلوك العُرفي»، ولم يكن الأدب على مسافة بعيدة من السنة. ومثلما حدث مع السنة، فقد أحدث «تنزيل» القرآن ثورة في الأدب. ولم يعد السلوك القبلي كافياً، أما في الإسلام، فقد أصبح أدب محمد هو المُعتمد الوحيد.

تمّ نقل هذا الأدب النبويّ إلى الأجيال اللاحقة من المسلمين من خلال مجموعة كبيرة من الأحاديث التي تشهد على أقوال محمد وأفعاله. العديد من هذه الأقوال لها علاقة بما يسميه اليهود الهلاخاء Halakha أو السلوك المنظم: فهي تعرض التشريعات الإلزامية في المسائل الأخلاقية، وبالتالي فقد تمّ دمجها في أسس الشريعة الإسلامية. ولكنّ عدداً كبيراً منها لا يتعدى كونه مجرد «أحاديث الطاولة» للنبي، أو بطريقة أفضل، محادثات داخلية، بما أنّ معظمها وصل إلينا عن طريق زوجته عائشة. وفي هذه الأقوال، وفي عديد الحكايات التي تمّ تناقلها من خلال الأحاديث، أصبح للإسلام صورة مفضلة لأدب النبي.

إنّ الخطوط العريضة لنمط حياة عيسى في الأناجيل مقيّدة بقصر المدة التي عاشها عيسى، ويحرص الإنجيليين على الاعتناء بالرسالة، وأخيراً، بحقيقة إدراك المؤمنين أنّ عيسى كان، بالنهاية، ابن الله. وفي المقابل، كانت بشرية محمد مرئية للجميع، وقد ظلّ علاوة على ذلك في دائرة الأضواء لمدة اثنين وعشرين عاماً في أكثر الظروف تنوعاً. ورغم أنّ الروايات المتعلقة بمحمد مشكوك في صحتها، فهي مع ذلك شاملة وغزيرة، وهي شاملة بما يكفي، في جميع الحالات، لتزويد المؤمن بنموذج معقد وموسع في ذات الوقت لطريقة عيش المسلم.

إحدى نتائج هذا الكمّ الهائل من المعلومات حول الأدب الخاصّ بالنبي هي أنّ لدى السلوك الإسلامي، بالإضافة إلى نظام أخلاقيّ داخليّ وقوانين مُوجّهة للسلوك، حساً بنمط عيش معيّن غير موجود مباشرة في أيّ من اليهودية أو المسيحية، حيث نفضّل كلتاها نماذج الزهاد، مثل القديس فرنسيس الأسيزي -الذي ثبت أنّ اعتماده

على أدب عيسى غير قابل للاستمرار- أو أحد حاخامات أوروبا الشرقية الذين يقفون وراء الحركة الحسيدية. إن نمط العيش الإسلامي هذا تعزّزه نفسياً، وبلا شك، رواسب العروبة الراسخة في أعماق الهوية الإسلامية، لكن انتشار الأدب النبوي حقيقي وواضح تماماً في المجتمع المسلم الذكوري على الدوام. إنه ظاهر وجلي في كلّ المجالات، من اللباس والطعام إلى طريقة الصلاة، ولا سيما صلاة الجمعة الجماعية التي من الواضح أنها تمرين مشترك يتم القيام به في تناغم رائع جداً، وهي في الوقت ذاته ودون شك، علاقة فردية، تكاد تكون حميمية، بين المصلّي وربّه.

محمد الإنسان

يمكن للمؤرخ أن يقوم بتقييمه الخاص. كان محمد، في ظاهر الأمر، عبقرياً دينياً وسياسياً من حيث إنه شكّل على حدّ سواء، بمفرده كما يسمح التاريخ بذلك لأيّ فرد، ثقافة دينية أو مجتمعاً سياسياً، وكلاهما على نطاق واسع، واللذين لم يستمرّا قائمين حتى اليوم فحسب، بل بقيا ضروريين ومتناميين. وبقيت بصمة شخصية محمد مرسومة عليهما. غالباً ما اختفى عيسى المسالم وراء مسيحية متشدّدة للغاية، لكنّ محمداً المتشدّد والمتّمسّ بالمرونة لا يزال على رأس الإسلام، ولا زالت شخصيته القويّة جداً والمنضبطة في الوقت ذاته، وورعه الخاصّ ومثابرته البطوليّة في صميم الشخصية الإسلامية.

إذا ألقينا نظرة فاحصة، ستظهر لنا شخصية متميّزة ومعقّدة، رجل ليس شيطان الجدل المسيحي ولا قدّيس القديسين المسلمين. من الناحية السياسية، كان محمد قاسياً لا يعرف الهوادة؛ براغماتياً أكثر منه أيديولوجياً، ولكنه صارم بشأن قيم الإسلام الجوهرية؛ لؤماً ومتسامحاً بنفس القدر؛ صاحب التقوى ونقيضها؛ اشتهر بزواجه من نفس المرأة لمئة أربعة وعشرين عاماً: إنها أمّ جميع أبنائه وبناته الباقيين على قيد الحياة في مجتمع يقوم على توريث الذكور قبل كلّ شيء. لقد كان مسرفاً في أشياء قليلة، شديد القناعة، وكان كريماً دائم الكرم.

هناك الكثير من الأدلة حول محمد: «المأثورات النبوية» هي بحر لا حدود له من

المعلومات، وكلّما تدّعي أنّها جاءت من شهود عيان موثوق بهم، ولكنّ الكثير منها، إن لم يكن معظمها، مُختلّق بلا شكّ. ويجوز للطرف المهتمّ بالأمر أن يرسم أيّ صورة تناسب الحدث أو تتماشى مع قناعته الخاصة. ربّما كان الأمر كذلك منذ البداية وسوف يظلّ كذلك بلا شكّ طالما ظلّ ذاك الصّرح العجيب الذي بناه قائماً.

أفكار ثانوية: صور من السيرة

إنّ شخصية عيسى محدّدة بوضوح في المسيحيّة أكثر من شخصية محمّد في الإسلام، ليس لأنّ الأدلّة على وجود عيسى أفضل أو أكثر وفرة أو تفصيلاً، بل بسبب التقاليد الفنّيّة للثقافات التي ينتمي إليها كلّ منهما. مع انفصال أتباعه عن اليهودية التي نشأ منها، نجا عيسى من قيود تحريم الأيقونات اليهودي⁽¹⁷⁾. ومع انتشار المسيحيّة، أصبحت صورة عيسى، «صورة الله غير المرئي»، كما سماه بولس (كولوسي 1: 15)، إحدى الصّور المهيمنة في تقليد الفنّ التشكيلي اليوناني الرّوماني. أصبح عيسى المتّوّج، البانتوكراتور، ويسوع المصلوب صوراً نموذجية معروضة إلى ما لا نهاية في الرّوحانيات الشّرقية والغربية على حدّ سواء، في حين جلس «يسوع اليومي» للخدمة الجليلية ووعظ وشفى وبارك من خلال صور لا حصر لها في عدد لا يحصى من الكنائس، ثمّ في كتب كثيرة لا تُعدّ، في جميع أنحاء العالم المسيحي.

بالإضافة إلى الإمتاع والتثقيف اللّذين يمنحهما تصوّر المشاهد الأدبيّة المألوفة، كانت هناك أيضاً، ولا سيما في الكنائس الشّرقية، رسالة لاهوتية نقلتها هذه الصّور: كان المؤمنون في حضرة المسيح الإله-الإنسان، والمقدّس، وبطريقة أكثر إقناعاً المسيح الإنسان. تظهر هذه الرّسالة ذاتها في الصّور الغربية لعيسى، فقط وبشكل عامّ في صور عيسى قائماً من بين الأموات أو صاعداً إلى السّماء. عندما تكون الصّورة هي صورة عيسى الخادم والمتواضع، تكون الرّسالة مؤثّرة أكثر -صورة عيسى المتواضع، والحنون والواعظ الطّيّب- أو تكون أكثر وجدانيّة في مرحلة لاحقة.

بعد اعتناق قسطنطين للمسيحيّة، انتقلت صور عيسى والقديسين المسيحيّين بسهولة

إلى مجال الفن الديني. تطوّر هذا الفن في الإمبراطورية الرومانية الشرقية إلى الشكل التقليدي والثابت والهيراطيقي. ومن ثمّ، كانت صورة عيسى تميل إلى أن تكون كما هي، عيسى الذي كان «منعزلاً وخالدًا»، مثلما تمّ وصفه⁽¹⁸⁾. ومع ذلك فقد انتقلت الموضوعات الدينية هي الأخرى في الغرب إلى تقليد فني أكثر مدنيّة يسّعد بمعالجة موضوعات العهد الجديد بشكل عامّ، وعيسى على وجه الخصوص بطريقة أكثر واقعية وذاتية، بل وأكثر جرأة.

لم تمرّ واحدة من صور عيسى واسعة الانتشار دون تعليق وأحياناً معارضة قويّة من المسيحيّين، لا سيما في الشرق. اعتبر العديد من اللاهوتيين تكريم الصّور وتقديسها كفرةً، مثلما اعتبر ذلك لاحقاً بعض الإصلاحيين البروتستانت في الغرب. في دفاعه عن استخدام الصّور الدينية ومقاومته للذين يرفضون أيقونات القرن الثامن المسيحية، أطلق يوحنا الدمشقي على هذه الصّور اسم «كتب للأمتين»؛ إذ اعتبر أنّها لا تختلف عن الكتابات المقدّسة سوى أنّها تصوّر بالخطوط والألوان ما رسمه البيبل بالكلمات⁽¹⁹⁾. كان للإسلام أيضاً أمتيون، لكنهم لم يكونوا بحاجة إلى كتب، سواء كانت مكتوبة أو مرسومة؛ لأنّ كتابهم المقدّس كان -وحتى في عصر الطباعة، لا يزال وعلى نطاق واسع- «تلاوة».

لكن كان هناك أكثر من ذلك في تلك الأعمال. يشترك الإسلام مع اليهودية، أو ربّما أخذ ذلك عنها، في كراهية الصورة المنحوتة. كان الله، مثل يهوه، رمز الألوهية في البداية، لذلك لم تكن هناك أبداً حاجة إلى تمثيله. ربّما سعى الفنانون الغربيون الأكثر جرأة إلى تصوير الثالوث دون أن يعيروا للتنجّاح اهتماماً بالغا⁽²⁰⁾؛ في حين كان على نظرائهم المسلمين أن يكتفوا بنقش اسم الله ببراعة، وهي خطوة لا يزال اليهود التقليديون ينفرون منها.

يمتدّ الحظر الإسلامي للتصوير في أشدّ حالاته ليشمل جميع أشكال التجسيد البشري. ونتيجة لذلك، فضّل المسلمون منذ البداية الزخرفة على التصوير، وقد ابتكروا للزخرفة مخزوناً مذهلاً من الأشكال الهندسية ورسوم نباتات وأزهار، وعلى الأخصّ،

مجموعة الخطوط لتزيين الجدران الخارجية والدّاخلية لمبانيهم العامّة والخاصّة، فضلاً عن التّذييلات والهوامش وحتى صفحات كتبهم المنمّقة بالكامل.

كان الفنّ غير التّمثيلي هو الأنسب للفقه الإسلامي، ولقد تمّ إنشاء الكثير من فنّ التصوير تحت رعاية المسلمين، يكون بشكل عامّ كرسومات للكتب وغالباً ما يكون برعاية ذوي السلطان. كثيرة هي المشاهد المليئة بالأشكال البشرية في أوقات وأماكن مختلفة في دار الإسلام. كما تمّ كذلك تصوير الثّيمات الدّينية، بما في ذلك حوادث من سيرة النّبيّ. حظيت «رحلة الإسراء والمعراج اللّيلية» لمحمّد، في سياقها المكيّ أولاً ثمّ الكوني، بتقدير خاصّ. ولقد تمّ تمثيل النّبيّ بالفعل في هذه الشّارات، مكشوف الملامح كلّها أحياناً وغالباً محجوباً بهالة من الظّلمة⁽²¹⁾.

غير أنّ هذه الرّسومات لم تكن للاستهلاك العامّ، بل كانت الممتلكات الثّمينة للأثرياء الذين يتذوّقون مثل هذا الفنّ. كان من السّهل على المسلمين العاديين أن يتخلّطوا صورة النّبيّ. ولقد ساعدتهم على ذلك، ليس القرآن بالتأكيد، حيث لم يكن محمّد سوى مُتَلَقٍّ عرضيٍّ -ويدون اسم-، ولكن أدب الفضيلة والموعظة الذي بدأ يظهر بعد وفاة محمّد. حاول المسلمون الأوائل، مثل الأجيال الأولى من المسيحيّين الذين أنتجوا الأناجيل الأبوكريفية بنفس الدّافع، سدّ الثّغرات فيما تذكّروه من سيرة نبيّ الإسلام، بما في ذلك مظهره الجسدي وسلوكه اليومي.

إنّ الاسم العربي الذي أطلق لاحقاً على هذه الجهود الأدبية هو الجِلِّيّة، حرفياً «الرّزية». كان في الأصل وصفاً أدبياً للسمات الجسدية والتّقسية والرّوحية للنّبيّ. وقد تمّ نقل هذه الموادّ لأوّل مرة في شكل أحاديث وروايات شهود عيان افتراضيّين من معاصري محمّد، وغالباً ما تمّ تناقلها شفويّاً في شكل أخبار منفصلة. وفي حين تقيّد كتاب سيرة النّبي التّقليديون بشكل وثيق إلى حدّ ما بالأحداث التي وقعت في حياته، فإنّ الأحاديث التي اهتمّت بأدقّ تفاصيل شخصية محمّد، مثل الوجه والشّكل والأخلاق، قد انتهت بها الأمر إلى تجميعها في جنس أدبيّ مستقلّ يتسم بسعة الخيال. يسمّى «قصص الأنبياء» أو إذا كان يتمحور حصرياً حول محمّد، فيسمّى «سيرة النّبي».

كان ذاك أدباً شعبياً وغالباً ما كان في شكل تلاوة أكثر منه قراءة. وفي أيّ من الشكّلين، فقد قدّم للمؤمن العادي على الأقلّ صورة شفوية لوجه النّبي وشكله، وإن كان ذلك بعبارات فضفاضة أكثر منها دقيقة⁽²²⁾.

قد تكون الصّيغ المختصرة من هذه النّصوص الوصفية/المديحية قد حُوّلت في وقت سابق على أنّها عمل من أعمال التقوى أو كتعويذة، لكنّها تطوّرت إلى فنّ التصوير الفعلي في نهاية القرن السّابع عشر، عندما بدأ الخطاط العثماني حافظ عثمان (ت 1698) في اقتطاع نصوص وإرفاقها برسم جذّاب وسرعان ما أصبح هذا الفنّ رائداً في ميدانه. وهكذا نشأت الحلية التّركية، وهي صورة أدبية للنّبي صيغت بطريقة النقش التشكيلي، وأيقونة خطية يمكن أن تزيّن أيّ سطح ويتمّ تعليقها على الجدران التّركية تماماً بالطريقة التي يمكن للمسيحي أن يرسم بها صورة يسوع الرّاعي الصّالح⁽²³⁾.

في العالم المسيحيّ، كانت صور عيسى الكبيرة مع صورة عيسى المصلوب مرسومة أو مجسّمة في شكل كالصليب، تزيّن جدران الكاتدرائيات والكنائس وأماكن الصّلاة والخطب كما انتقلت من يد إلى أخرى على العملات المعدنية والميداليات والسُّبُحات. وظهرت كذلك على صفحات أولى طبعات العهد الجديد، وانتهى بها الأمر معلّقة على جدران المطابخ وغرف النّوم كتذكّار ديني. وكما هو واضح حتى للعين عديمة الخبرة، فإنّ تشابه وجه عيسى في التقليد الأوروبي، بعد فترة أوّلية من الشكّ، يستقرّ في صورة متناسقة بشكل ملحوظ عبر القرون⁽²⁴⁾. وبما أنّ فنّ التصوير الغربي كان واقعياً على امتداد فترة طويلة في مقاصده وأدائه، فقد اعتُبرت الصّورة على أنّها «الحقيقيّة» أو، في سياقنا، عيسى التّاريخي⁽²⁵⁾.

بالنسبة إلى المسيحيّين، فإنّ عيسى، الذي جسّدته لهم ذخيرة من الصّور حرفياً من المهد إلى اللّحد، هو شبيه بنجم سينمائي في شريط كامل، كل سمة منه محفورة في الذاكرة البصرية المشتركة للجمهور. أمّا صورة محمّد، فتشبه إلى حدّ كبير صورة مقدّم إذاعيّ، صوت مسموع من بعيد لا يمكن لأحد أن يتخيّل سماته إلّا لنفسه. يجب على

المسلمين أن يتمثلوا النبي بشكل فردي على أنه الصوت من خلف القرآن، أو كشخصية تنبثق من بين سطور السيرة أو كملامح ملموسة غالباً ما تكون عامة -«لا هو بالطويل جداً ولا بالقصير جداً»- وتكون دائماً موصوفة ولم تكن أبداً مجسّمة في لوحات فنية أو في شيء من هذا القبيل.

الفصل التاسع

خاتمة: نشر الرسالة

في نهاية مسيرتهما، ترك كلّ من عيسى ومحمّد لأتباعهما مجموعة من التعاليم وذكريات لسلسلة من الأفعال. وقد بدأ حفظ تلك التعاليم وجمعها خلال حياة كلّ منهما، لكن الأحداث استمرّت في تطوّرها حتى النهاية، ولم يكن ممكناً فهم المغزى الكامل لتلك التعاليم والعمل بها إلّا لاحقاً. ليس هناك شكّ في أنّ كلّاً من الرجلين المقدّسين قد نضّاً على أمور ضروريّة ملحة: لقد كان من الضروريّ أن يُقاد الجميع إلى الإيمان. على الرّغم من أنّه بالنسبة إلى عيسى نفسه، يبدو أنّ ما كان يعنيه بكلمة «الجميع» هم معظم اليهود، بنو إسرائيل، ولكن سرعان ما وسّع أتباعه معناها إلى عالم الأمم الأكبر لغير اليهود، كما رأينا. أمّا محمّد، الذي عاش في مجتمع أصغر وأكثر انغلاقاً، فربّما كانت لديه في الواقع رؤية أوسع، رؤية غير مقيدة بأيّ فكرة عن «الشعب المختار». فكلمة «الجميع» تعني الجميع⁽¹⁾.

ما جعل الرسالة ضرورة ملحة هو هول الآخرة الذي يلوح في الأفق. لم يختلف كلا الرجلين حول معنى هذه الفكرة؛ وربّما كان كلّ منهما يعمل في الواقع بنفس سيناريو الآخرة اليهودي: سيكون هناك اضطراب كوني يتبعه يوم الحساب العظيم وعقابه المجرمين بالخلود في جهنّم ومكافأته المتّقين بالتّعيم في جنة عدن. إنّ صيغة عيسى تنضّم، مع ذلك، تفسيره الشّخصي لـ «يوم القيامة» على أنّه مجيء «الملوكوت»، مع فروق دقيقة للدّافع السّياسي والديني التقليدي لادّعاء بني إسرائيل،

«شعب الله». لا تتضمّن الآخرة الإسلامية فكرة الادّعاء -لا شيء يشير إلى أنّ المسلمين كانوا هم بني إسرائيل الجدد- ولكن ما تختلف فيه الرؤيتان الأخرويتان هو بشكل رئيس في اقتراب موعدهما. إنّ ما ينقله عيسى، والذي تمّ التحققّ منه من خلال ردّ فعل أتباعه، هو أنّ الآخرة -المرتبطة بمفهوم كايروس kairós، أو «اللحظة المناسبة»، ويمسار سياسة بني إسرائيل المعاصرين له- قريبة جداً، وأنّه هو ذاته سيكون له في الآخرة دور بارز بصفته «ابن الإنسان» المسماني. هذه الملاحظة غائبة عن القرآن: فيوم الحساب الذي لا علاقة له بمكّة ولا بالعرب، لا مفرّ منه، لكنّه ليس بالقرب. كما لا يُسند أيّ دور في الآخرة إلى محمد أو أمته، أمّة المؤمنين: سيكون يوم القيامة قبل كلّ شيء يوم الحساب الشّخصي.

بدون الربّ

ليست هناك حاجة للتكهّن بما حدث للبشارة في الأيام التي أعقبت موت عيسى مباشرة، وما بلغنا عن ظهوره، واختفائه الثّاني من أورشليم وتاريخ البشرية، وبولس المعاصر له وأعمال الرّسل ترشدنا إلى ذلك؛ أولاً، لقد تمّ تغيير محتوى البشارة، ما تمّ وصفه في البداية على أنّه «لقد كُمّل الزّمان واقترب ملكوت الله، فتوبوا» (مرقس 1: 15) يُعلن الآن على أنّه «ليقبل كلّ بيت إسرائيل يقيناً أنّ الله قد جعل من عيسى هذا الذي صلبتموه ربّاً (كيريسوس) ومسيحاً» (أعمال الرسل 2: 36). وما كان مجرد حثّ على «التوبة» أو «تغيير حياتك» هو الآن «توبوا واعتمدوا باسم يسوع المسيح. عندئذ ستُغفر خطاياكم وتنالون عطية الرّوح القدس» (أعمال الرسل 2: 38). لقد تمّ الآن إدماج طقوس معمودة يوحنا في بداية احتفالية التّعميد، وهي علامة على أنّ المؤمن قد نال «عطية الرّوح القدس».

ما هو جدير بالملاحظة هنا أنّ رسالة عيسى نفسها، وتعاليمه الشّخصية الواردة في كلماته الخاصّة في الأناجيل، لا تلعب أيّ دور في «إعلان» الرّسل عن ربّهم. كما أنّها ليست كذلك في صيغة بولس عن «البشارة»، والتي قد تكون حدثت بعد عشرين عاماً

مما هو موصوف في سفر أعمال الرسل، على الرغم من أنها قد ذُكرت قبل ذلك بقليل. في كلتا الحالتين، وبحسب «التصوص المقدسة»، فقد تحوّل محتوى «البشارة» من تعاليم عيسى إلى حدث موت عيسى وقيامته. والآفت للنظر أيضاً هو أنّ أتباع عيسى اليهود يطلقون عليه هنا، وحتى قبل ذلك في بولس، لقب كيربوس، أو «الرب»، التسمية اليهودية اليونانية للإله بامتياز. وبالتأكيد، فإنّ هذه الممارسة تسبق بولس؛ لأنّ الصرخة الآرامية مارانا ثا Marana tha والتي تعني «ربّنا تعال!» (1 كورنثوس 16: 22) وترنيمه المسيح في رسالة بولس إلى أهل فيليبي -«رفعه الله إلى الأعلى وأعطاه اسماً فوق كلّ الأسماء... يسوع المسيح هو الربّ» (2: 6-11)- قد تمّ تداولهما على ما يبدو قبل أن يقتبسهما بولس بكثير.

لقد تشكّلت إذن حركة عيسى في وقت مبكر بدنيماكية جديدة. يبدو أنّ عيسى قد أشار خلال فترة حياته إلى تحقيقه لنبوّة بيبليّة تدعم ادعاءاته المسيانية؛ من الآن فصاعداً، يستشهد أتباعه بعد موته وقيامته من بين الأموات، بهذه النبوّة كدليل على ربوبيته (= الألوهية). كانت قيامته أيضاً «دليلاً» على هذه المكانة الإلهية، وكذلك ضماناً للقيامة إلى حياة أبدية لجميع الذين اعتمدوا باسمه (1 كورنثوس 15: 3-7، 12-15). شرح بولس ذلك في المصطلحات اليهودية التقليدية للكفارة: كان موت عيسى («الفداء») لتحرير البشرية من الخطيئة / الموت، وهي فائدة يمكن لأيّ شخص أن يشارك فيها، ليس التزاماً بالتوراة، كما كانت قناعة اليهود، ولكن بوضع ثقته أو ثقنها في عيسى (رومية 6: 2-4).

تمّ إبراز قيامة عيسى بجرأة في أعمال الرسل (4: 2)، على الرغم من عدم ذكر الكفارة والفداء في وصف لوقا للوعظ المبكر لحركة عيسى في الإصحاح الثاني من أعمال الرسل. ينقل تفكير بولس في تلك السنوات الأولى شعوراً قوياً بأنّ النهاية الكونية المرتقبة للملكوت كانت قاسية عليهم جميعاً (1 تسالونيكي 4-5)، وهو شعور يتسرّب أيضاً من بين سطور أعمال الرسل، حيث اختار المؤمنون الذين يتزايد عددهم تدريجياً (أعمال الرسل 1: 15؛ 2: 41، 47؛ 6: 7) الخطوة الأخرى المتمثلة في

تجميع ممتلكاتهم وفي تفضيل «تقاسم الحياة المشتركة وكسر الخبز والصلاة» (2: 42).

يبدو أن ما قام بدفع حركة عيسى التبشيرية العلنية في مرحلتها الأولى بعد عيسى كان أساساً الاقتناع بأن الاثنى عشر، وربما الآخرين الذين وقفوا أمامهم، قد رأوا عيسى حياً، بعدما مات ودُفن، وبأن هذا الرجل الذي ادّعى أنه المسيح قد قام حقيقة وواقعاً من بين الأموات. وقد تعززت هذه القناعة من خلال «آيات» مختلفة مثل الشفاء ومعجزات أخرى كان أتباعه قادرين على القيام بها باسمه (أعمال الرسل 3: 16، 14: 8). ويدورهم قام المؤمنون الذين وصلوا إلى مرحلة اليقين «الإخوة»، إقناع الآخرين، بمساعدة عقيدة الخلاص الآخذة في النمو: لقد خلّص عيسى بالفعل المُذنب من غضب الله الأبدي وخلّص كذلك، ربما بشكل أكثر تأثيراً، المؤمن من نسيان الموت.

كيف انتشرت الرسالة

كما رأينا، قد لا يكون عيسى فُكر أو قصد أن يسمع رسالته أحد غير بني إسرائيل. ومع ذلك كان الأمر كذلك، عن طريق الصدفة تقريباً، وقد غير مصير الحركة. هذه «الإرسالية إلى الأمم» التي شكّلت حقبة تاريخية، لم تحدث بأمر من عيسى ولا من خلال خطة رسولية، ولكن لأنّ أمماً كانت متواجدة فعلياً على أطراف المجتمع اليهودي، ولا سيما في مدن وقرى الشّتات المتوسطي الواسع، «تشتّت» خارج أرض إسرائيل، حيث كان هناك العديد من الجماعات اليهودية. وصلت رسالة عيسى إلى هذه الجماعات في المقام الأول؛ لأنّها كانت رسالة يهودية ولأنّ يهوداً كانوا يعيشون في مجتمع منفتح ومتوافق. وعلى الفور، أُجبر العديد من أتباع عيسى على الخروج من اورشليم في ردّ الفعل العنيف الذي أعقب تبشير ستيفن الفاضح وكذلك موته المُشين بالرجم علناً (أعمال الرسل 8: 1). كان بولس، الذي لم يعتنق بعد المسيحية، يعرف ذلك جيّداً، وعندما انطلق في تهديد وقتل أعضاء حركة عيسى، توجّه مباشرة إلى «تجمّعهم» الجديد (ekklesia) في دمشق (أعمال الرسل 9: 2).

لا يوجد سرّ في كيفية انتشار المسيحية في مراحلها الأولى. لقد تمّ نشرها من قبل دعاة مؤثرين ومتحمسين مثل بولس الذي اعتنق المسيحية الآن ويعمل من خلال شبكة كثيفة من التجمّعات اليهودية حول البحر الأبيض المتوسط. كان لكلّ مدينة يونانية رومانية كبيرة طائفتها اليهودية، وكان لكلّ طائفة كنيسها الخاصّ أو مكان للتجمّع، سواء كان مبنى مخصّصاً أو مجرد منزل لشخص ما، حيث يتجمّع اليهود المحليون للصلاة أو لدراسة التّوراة، أو للقيام بأنشطة مجتمعية. كان الكنيس مفتوحاً للجميع، للمقيمين والعابرين، والمرتبّين وحتى المتعاطفين من غير اليهود. وهنا وجد اليهود التّشّطون من أتباع عيسى، الذين تمّت دعوتهم إلى «اليما» لخدمة السّبت، جماهيرهم الأسبوعية (أعمال الرّسل 13: 13، 17: 2-3، 19: 8).

كان من المرجّح أن تنتشر أولى التحوّلات إلى المسيحية في مجتمع عيسى عبر العلاقات الاجتماعية القائمة، وبشكل أساسي عبر العائلات والأصدقاء، كما حدث بين المسلمين الأوائل وما زال يحدث في ظروف متوازية. بعد ذلك، يبدو أنّ المجموعة اللاحقة الأكثر احتمالاً لتبديل الولاءات هم أولئك الذين لهم انتماءات دينية ضعيفة خاصّة بهم، وكما كان متوقّعاً، أولئك المغرّبين والسّاخطين، ومرة أخرى يجب أن نفكّر في أوائل المكيّين الذين اعتنقوا دين محمّد. لا توجد علامات واضحة لهويّة هذه الموجة الأولى من المسيحيّين المتحوّلين -تمّ التخلّي عن المقترحات السابقة القائلة بأنهم كانوا عبيداً؛ وذلك بسبب نقص شبه كامل في الأدلّة- ولكن يبدو من المعقول جداً أنّ حركة عيسى قد حقّقت نجاحات عميقة في مجتمعات يهود الشتات. سيكون هؤلاء اليهود الأكثر استيعاباً «للدين المدني» اليوناني الرّوماني في بيئتهم. وفي مواجهة التدمير الكارثي للطائفة اليهودية وقاعدتها السياسية في فلسطين عام 70م وما ترتّب على ذلك من عدم ثقة الرّومان في اليهود في كلّ مكان، فمن المحتمل أيضاً أن يكونوا الأكثر انجذاباً إلى ما تمّ وصفه بأنّه شكل من أشكال «اليهودية التوفيقية». لاحقاً قام بعض اليهود الأوروبيّين، في الظروف نفسها تقريباً، ب«توافق» خاصّ بهم في شكل اليهودية الإصلاحية، ولكن سرعان ما ظهر هنا بديل

في تلك المعابد ليهود الشّتات، بديل تمثّل في رؤية مألوفة ولكنّها جديدة ومختلفة عن اليهودية.

إيجاد مسيحيّين

مع اعتناق قسطنطين للدين المسيحيّ، انتقلت المسيحية بسرعة من دين فيه متسامح إلى دين مفضّل، ثمّ أخيراً في عام 381م، انتقلت إلى الدين الرّسمي للإمبراطورية الرومانية، وهي حركة قادتها في النهاية إلى الحفاظ على علاقة قديمة، وغالباً متوتّرة مع المؤسسات السياسيّة والقانونية لدولة قويّة وموقّرة ومحافظة للغاية. كما حملت المسيحيّين إلى إقامة علاقة جديدة مع خصومهم الدّينيّين، اليهود من ناحية، والطوائف الوثنيّة بأكملها من ناحية أخرى. كان لدى المسيحيّين، كما يطلق عليهم الآن، مجموعة واضحة المعالم من المعتقدات والطاقة والإيمان لمحاولة إقناع الآخرين بصدق تلك المعتقدات؛ ذلك ما فعلوه بالضبط، وحقّقوا نجاحاً كبيراً بين الوثنيّين، آخر من ظلّ من غير اليهود في المناطق الثّانية، ولكن مع تناقص سريع في النتائج بين اليهود وتكاد تكون منعدمة فيما بعد بين المسلمين.

بحلول القرن الرّابع، أصبحت حركة عيسى بالفعل «كنيسة» ذات طابع مؤسّساتي، ولكن لم يكن لديها سوى القليل من وسائل الإجبار، إمّا على الإيمان أو الامتثال، إلّا بالاستعانة بالدّولة. في حالة الوثنيّين، كان هناك تردّد بسيط في القيام بذلك: تمّ سنّ التشريعات الإمبراطورية -في الإمبراطورية الرومانية اللاحقة، الإمبراطور وحده هو الذي يسنّ القوانين- التي تجعل عبادة أيّ إله غير قانونية باستثناء إله المسيحيّين. في عام 453م، أعلن دستور إمبراطوري أنّ الوثنيّين أعداء للدّولة، وأنّه يجب مصادرة ممتلكات أولئك الذين اقتنعوا بذلك وإعدامهم. تمّ تدمير المعابد الوثنية، في كثير من الأحيان من قبل الجماهير كما من قبل الدّولة، وفي عام 529م لم يُغلق الإمبراطور جستنيان فقط آخر معبد وثنيّ تمّ التسامح معه في الإمبراطورية -كان ذلك في أسوان، حيث جاء التوبيون عبر الحدود للتجارة، وفي السّابق للعبادة- ولكن أغلق أيضاً آخر

معقل للوثنية الفكرية، أكاديمية أفلاطون، التي كانت لا تزال نشطة في أثينا بعد ما يقرب من ألف عام.

وفي هذه الأثناء، عبّر حدود الإمبراطورية المبشرون المسيحيون، منهم كثير ممن يتمنون إلى الجماعات الرهبانية في الكنيسة. تسلّقوا جدار هادريان في بريطانيا لتبشير «البيكتس»، وأبحروا في البحر الأيرلندي لدفع شعوب السلت Cells المتوحشة على الجانب الآخر من الساحل لاعتناق المسيحية، وعبروا نهر الراين والدانوب لإدخال القبائل الجرمانية أولاً، ثم السلاف في الحظيرة المسيحية. سلك المسيحيون الشرقيون، التجار والزهاد، طريق الحرير شرقاً إلى الصين والهند وهناك وضعوا الصليب.

كان اكتشاف عوالم جديدة يعني غزو واحتلال عوالم جديدة للمسيح وللملك. ركب اليسوعيون والدومينيكان والفرنسيسكان القوافل البرتغالية والإسبانية والسفن الحربية إلى أقصى مناطق آسيا وأمريكا، حيث زرعوا راية الإيمان والإكليل، على نفس الأسس في غالب الأحيان. ومع الإصلاح والتنوير اللذين أعقبا ذلك، بدأ المسيحيون يتجهون إلى مهمة قد تكون أقل نفعاً، ولكنها بالتأكيد مصدر سعادة بمحاولة إقناع بعضهم بعضاً بصيغة طائفية معينة من الإيمان. استمرت المؤسسات الخارجية بين الوثنيين، ولكن الآن بدون مساعدة أو دعم حكومي، ومع ذلك لا يمكن تجاهل دور الكنائس في توسع الاحتلال. واجه المسيحيون المبشرون باستمرار خصومهم التبشيريين الآخرين من أجل أرواح الوثنيين، المسلمين.

بدون النبي

ينتهي القرآن، بالطبع، بموت محمد. أما السيرة، فتستمر، وهي تفتني آثار وفاة النبي، من خلال أحداث الخلافة المتشابكة والمعقدة إلى حد ما، ومن ثم إلى الشأن الإسلامي الأول. إنّ بدو الجزيرة العربية، الذين كانوا يستهينون بمقتضيات الدين، كما يشهد القرآن نفسه في الآيات التالية (سورة التوبة، 97-98: «الأغراب أشد كُفراً

وَنِيفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ، سورة الحجرات، 14: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.»، قد انتهزوا مناسبة موت محمد للتخلي عن دفع الزكاة المفروضة عليهم كمسلمين إلى خزان بيت المسلمين في المدينة. كان على المسلمين اتخاذ القرار متمثلاً في شخص الخليفة أبي بكر الذي اختاروه للتو، ما إذا كان يجوز الانفصال عن الأمة، كما فعل البدو الانتهازيون. فكان الجواب بالتفي: الانفصال ردة. وبأمر من أبي بكر، تم إكراه البدو بقوة السلاح على البقاء مسلمين يدفعون الزكاة.

تمت السيطرة على المرتدين، ولم يرتكب غيرهم نفس الخطأ لاحقاً. استأنف جنود المسلمين، الذين هم على دراية منذ فترة طويلة بفنون الحرب الخاطفة والبعيدة المدى، «الغارات» التاجحة والمثمرة للغاية، والتي، في نظر كتاب السيرة، ميزت إلى حد كبير مسيرة النبي في المدينة. ثم ابتعد خلفاؤه عن شبه الجزيرة العربية وعادوا إلى حيث قادهم محمد نفسه، إلى المقاطعات الغنية للإمبراطورية الرومانية الشرقية والإمبراطورية الساسانية في العراق وفارس. امتدت سلسلة نجاحاتهم العسكرية الطويلة لأكثر من قرن، وبحلول الذكرى المئوية لوفاة النبي، كانت الجيوش الإسلامية قد وصلت جنوب فرنسا وحدود الصين. ومع ذلك، لم يكن هناك مبشرون بين هؤلاء المحاربين، ولا قديسون أو علماء أو رجال ملهمون لإقناع الرعايا الجدد باعتماد الإسلام.

الدافع التبشيري

منذ البداية، كانت المسيحية مسكونة بدافع تبشيري؛ أي بالضرورة الملحة التي أعلنها عيسى نفسه، للتبشير بعيسى، والسير على خطاه ومحاولة إقناع الآخرين، بما في ذلك، كما يعتقد أتباعه، حتى غير اليهود. لاقت دعوة محمد التبشيرية في مكة،

مثل بشارة عيسى، نجاحاً متواضعاً، وكادت تحذيراته الإلهية التي وجهها لقرش أن تكلفه حياته. لم تبدأ الحركة التي نسميها بالإسلام في الانتشار إلّا في المدينة وبعد التجربة العسكرية لأبار بدر فقط، عندما بدأ الخضوع الروحي يتبع الخضوع السياسي لسلاح المسلمين.

أرسل النبيّ الجيوش، لكنّه لم يرسل أبداً صحابته لدعوة البدو إلى الإسلام؛ كانت القبائل هي التي أرسلت إليهم وفوداً تطلب منهم الدخول في الدين الجديد. خلال حياة محمّد، ولفترة طويلة بعد ذلك، كانت الدعوة إلى الإسلام تأتي دائماً بعد الغزوات، ولم تكن أبداً سابقة لها. وفي المقابل، كان المسيحيّون قد قاموا بتنصير ما بين 10 في المائة إلى 20 في المائة في أماكن مختلفة من الإمبراطورية الرومانية قبل أن يصبح قسطنطين مسيحياً. غالباً ما سبق المبشرون المسيحيّون الجيوش؛ لقد عبروا الحدود، ونشطوا خلف خطوط العدو في عمق ألمانيا وآسيا الوسطى والهند والصين.

هذا الدافع التبشيري المسيحيّ، الذي كان حاضراً دائماً قبل السّلطة الرومانية التي نادراً ما كانت سابقة له، قد حوّل إلى المسيحية كامل حوض البحر الأبيض المتوسط بحلول منتصف القرن السابع، في حين انتزعت الجيوش الإسلامية معظم النصف الجنوبيّ منه إلى الأبد. أصبحت أوروبا المسيحية تواجه من الآن فصاعداً منافساً دينياً وسياسياً جديداً على الجانب الآخر من البحر الأبيض المتوسط في «دار الإسلام»، كما أطلق المسلمون ذلك على نظامهم السياسي الموحد إيديولوجياً، سريع التنوّع أساساً. على عكس الأوروبيّين الذين لم يحكموا المسلمين بعد، كان للمسلمين رعايا مسيحيّون. في الواقع، كان السواد الأعظم من الذين تمّ غزوهم من العراق إلى المغرب مسيحيّين بصفة شكلية على الأقلّ. لم يُجبروا على التحوّل إلى الإسلام عندما استسلموا لسلاح المسلمين، إلّا أنّه وفي غضون قرنين من الزّمان، كان هؤلاء المسيحيّون (واليهود)، الذين يتمتّعون بحماية دينيّة، ولكنهم يتذمّرون من وضعهم المتدهور سياسياً واجتماعياً في ظلّ الإسلام، قد أصبحوا في أغليبيتهم السّاحقة مسلمين.

تحوّل وانصهار

كان الإسلام، في أولى تجلّياته، دين العرب الذي أوحى به نبيّ عربيّ، حيث كانت رسالته، كما كان يتفاخر بذلك، «بلسان عربيّ مبين». في التحوّلات الأولى إلى الإسلام، انتقل العرب من قبيلة إلى أمة، وفقدوا بذلك هويّتهم القبلية (ولو لفترة وجيزة فقط)، لكن، وكما تبين لاحقاً، لم تتغيّر أيّ من المميّزات الثقافية للغة، واللباس، والطعام، وما شابه. تحدّد الإسلام في البداية بالصلاة، التي لا يمكن متابعتها في كلّ الأوقات ولا في كلّ الأماكن، ويدفع الزكاة لمن استطاع ذلك. ولكن عندما انتشرت الدّعوة إلى الإسلام بين الشعوب الأخرى، فقد بدت مألوفة لاهوتياً لدى الناطقين باليونانية والآرامية في سوريا وفلسطين، والشعوب الناطقة باليونانية والقبطية في مصر، والشعوب الناطقة باليونانية والآرامية والبهلوية في العراق وإيران، ولكنها ظلّت دعوة عربية من الناحية الثقافية. استمرّ الأمر على هذا التحوّل لفترة طويلة جداً -الذي ضمن ذلك هو ترسيخ القرآن باللغة العربية- حيث كان على معتنقي الإسلام الانصهار في ثقافة جديدة بالإضافة إلى تأكيد عقيدة جديدة.

كان الانصهار في الثقافة العربية لمعتنقي الإسلام سريعاً بشكل مذهل -في غضون ثلاثين أو أربعين عاماً كانت لغة البدو تُستخدم كلغة الدّولة- وبصورة شاملة لدرجة أنّها حوّلت كامل مساحة شمال إفريقيا والشرق الأدنى إلى منطقة ثقافية عربية. كان هناك ناجون -فقد حبست الثقافة الفارسية أنفاسها لفترة طويلة جداً تحت الطوفان العربي إلى أن التقطتها مرّة أخرى بعد حوالي قرن من الزّمان، ولكن بدلالات عربية قويّة- لكنّ التحوّل كان مكتملاً بما فيه الكفاية، حتى إنّ أولئك المسيحيّين واليهود وغيرهم ممّن رفضوا اعتناق الإسلام كانوا راضين في النهاية للتحدّث بلغة الإسلام وتبني طرائق عربية عديدة.

سواء تعلّق الأمر بالمسيحيّة أو بالإسلام، فنحن لا نعرف ولا يمكننا أن نعرف على وجه اليقين سبب حدوث التحوّل، باستثناء ربّما عند تحوّل شيخ القبيلة أو صاحب السّيادة ويتعيّن على قومه بحكم الضّرورة اتّباع عقيدته الجديدة، كما حدث

على ما يبدو أثناء تحوّل شعوب السّلاف في البلقان إلى المسيحية، أو العرب البدو ويربر شمال إفريقيا إلى الإسلام.

على الرّغم من أنّنا نستطيع أن نقدّر ونقيّم بوجه عامّ بعض الحوافز الاجتماعية والاقتصادية المشجّعة لعملية التّحوّل، ولكنّنا لا نستطيع اتّخاذ أيّ مقياس للحوافز الرّوحيّة، إلّا في الحالات الفردية النّادرة، حيث يتعهّد شخص ما بشرحها. نحن نعلم أنّ المسلمين كانوا في البداية أقلّيّة صغيرة جداً في الأراضي التي احتلّوها بسرعة كبيرة، وأنّهم في النّهاية، ربّما بعد قرنين أو ثلاثة، أصبحوا الأغلبية. نحن نعلم أيضاً أنّ الشّعوب التي أسلمت من إسبانيا إلى العراق كانت في الأصل مسيحيّة وبعضاً من اليهود، وفي أقصى الشّرق من أتباع الزرادشتية. كان المسلمون حكام هذه الشّعوب، من حيث السّلطة والثّروة، إن لم يكن من حيث التطوّر والمعرفة. بالتأكيد كان إغراء السّلطة والثّروة، وليس التطوّر والمعرفة؛ أي إمكانية تقاسم سلطة المسلمين أو ثروتهم (أو على الأقلّ لتجنّب معاناة الإقصاء من مزايا النّظام الجديد) هو الذي دفع أهل الكتاب الآخرين إلى مغادرة مجتمعاتهم الأصليّة والانضمام إلى الأمتة الإسلاميّة المتصّرة.

إيجاد مسلمين

كان محمّد مبشّراً: كان هدفه الأساسي هو تحويل الوثنيين في مكّة إلى عبادة الإله الواحد الحقيقي. أثناء وجوده في المدينة، ومع النّجاح المتزايد لرسالته، انتقل من اعتناق الدين الجديد إلى التعليم الديني، وهو تعليم أولئك الذين كانوا بالفعل مسلمين. شعر المسيحيّون الأوائل أنّهم كُلفوا بنشر «البشارة». بدأ خلفاؤهم بالعمل داخل الإمبراطورية الرومانيّة. وفي وقت لاحق، تبعوا خطى الجيش مع اتّساع حدود الإمبراطورية، وتجاوزوا قوّةات الإمبراطور في حماس واندفاع لنقل الكلمة إلى الضالّين. أمّا في الإسلام، فقد كانت القوّةات هي المبشّر في المقام الأوّل: فالجنود هم المبشّرون.

«الخضوع» يعني قبول السّيادة السّياسية للمسلمين، وإذا كنت وثنيًا، فإنّه، ودون أيّ شروط مسبقة، الخضوع لسيادة إله المسلمين المطلقة. ولكن لم يكن على المسيحيّين واليهود، ولاحقاً الزّرادشتيّين، الذين سرعان ما شكّلوا الغالبية العظمى من الشعوب المهزومة، سوى قبول سلطة الغزاة السّياسية؛ لأنّهم كانوا يعبدون بالفعل، وإن كان بشكل غير كامل، الإله الحقيقي الذي هو الله. وهكذا توسّعت دار الإسلام سياسيًا، ومع تزايدها، كان بها أعداد كبيرة من أهل الكتاب المحمّديّين الذين لا يمكن إكراههم على الدّخول في الإسلام، ولكن يمكن ترغيبهم فيه. وهذا ما حدث فعلاً: إذ أصبح معظم اليهود والمسيحيّين، وليس جميعهم، في دار الإسلام مسلمين، بشكل بطيء في البداية ثمّ بتزايد سريع بعد ذلك. لقد كان التّحوّل إلى الإسلام من الدّاخل، ولم يتمّ عن طريق الدّعوة الإسلامية، بل من خلال الاقتداء بالمسلمين وإغراءاتهم. استمرّت العملية طويلاً؛ وذلك لانتّاسع الحدود السّياسية لدار الإسلام، ولمّا لم تعد كذلك، بعد ما يقرب من ألف عام، خرج مسلمون آخرون، الصّوفيون بشكل أساسي، للموعظة ونشر كلمة الله بين النّاس في الشّرق -أمّا في الغرب، فقد بقي المسيحيّون واليهود فقط، الذين أظهروا رغبة قليلة جدّاً في اعتناق الإسلام ما لم يكونوا رعايا مسلمين، الرغبة القليلة نفسها التي أظهرها المسلمون ما لم يكونوا رعايا مسيحيّين.

المراجع

المقدمة

1. حول هذه التأكيدات والتأكيدات المماثلة، راجع أدناه دليل القراءة التكميلي.
2. يبدأ المأثور الإسلامي سلسلة أنبيائه الطويلة مع آدم، ولكن فيما يتعلق بتدبير الخلاص، فإنّ السّلالة تبدأ مع إبراهيم. كما يشهد القرآن نفسه، فإنّ الإسلام هو «دين إبراهيم» (سورة البقرة: آية 135).
3. عانى «يسوع» أو «يسوع» من تراجع مفاجئ في شعبية كاسم بين اليهود مع انتشار المسيحية. و«يسوع» ليس اسماً شائعاً بين المسيحيين إلّا بين الكاثوليك الناطقين بالإسبانية، الذين عاشوا وحدهم لقرون صحبة مسلمين سعداء بدعوة أبنائهم «محمّد».
4. على سبيل المثال، ففي الآية 110 من سورة البقرة، يبشّر الطفل عيسى من مهبه وينفخ الحياة في الطيور من الطين. «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ».
5. أو كما بدا للعديد من النقاد المعاصرين، طائفة يهودية، ببيلية الإلهام صهيونية التطلّعات.

6. لا يضيّع المسلمون الوقت في جماليات الأناجيل، التي أفسدت التّلاعات المسيحية بشكل لا يمكن إصلاحه على أيّ حال. وتجدر الإشارة إلى أنّ الإعجاب الجمالي للمسيحيين بالعهد الجديد يقتصر بالكامل تقريباً على التّرجمة الإنجليزية للملك جيمس في القرن السّابع عشر؛ قلة قليلة أشادت بجمال الكوين اليوناني the Koine Greek للنسخة الأصلية أو اللّاتينية من Jerome's Latin Vulgate الفولجيت للقديس جيروم.

الفصل الأوّل

1. ومع ذلك، كان يُعتقد أنّ صورة لعيسى -ربّما رسمها الإنجيلي لوقا- تمّ الاحتفاظ بها في الرّها، في ما يعرف الآن بتركيا، ولا يزال بعضهم يعتقد أنّ الملاءة المتعرّجة التي تسمّى «كفن تورينو» أو الكفن المقدّس تحمل «الصّورة السّلبية» ليسوع الميّت، وهو الكفن الذي لُفّ به بعد صلبه. انظر:

Robin Margaret Jensen, Face to Face: Portraits of the Divine in Early Christianity (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 134-39

2. أو لعلّه كان في شكيم السّامري، كما أصرّ على ذلك وبغضب شديد هؤلاء من بعد.
3. هذه السجّلات بالتحديد هي التي تفسّر سبب حفظ الكثير من أعمال جوسيفوس من العصور القديمة. لقد وجد المسيحيّون هذه التأكيدات لماضيهم، والتي «حسّنها» الكتبة المسيحيون أحياناً من خلال تصحيحها (انظر الفصل 2)، قيّمة للغاية، بالإضافة إلى مقدّمة يوسيفوس للتاريخ البيبلي في الآثار، وقد تمّ نسخ تاريخه بجديّة وحفظه بعناية.

4. يمثّل البيّبل، مثل العهد الجديد، قانوناً، وهو معيار يقاس على أساسه الوحي الحقيقي أو النّبوءة الحقيقية. وبشكل أكثر واقعية، يمثّل القانون البيبلي جميع الكتب التي يعتبرها جيل لاحق من اليهود -أو السّلطة بينهم؛ والعملية، بوصفها سبباً من أسباب الاختيارات، ليست واضحة تماماً- ملائمة بشكل أو بآخر لتحديد الكتاب المقدّس.

5. تشير كل من التصوص والبقايا الأثرية لمستعمرة قمران إلى بدايات في منتصف القرن الثالث قبل الميلاد. وإلى نهاية دقيقة إلى حد ما في 68م، عندما تم تدمير المجتمع أو تفريقه بعنف أثناء التمرد ضد روما.
6. سرعان ما كشفت مقارنة نتائج قمران مع ما يقوله جوزيفوس وآخرون عن الإسمين عن وجود أكثر من نوع واحد منهم.
7. «دستور المدينة»، الذي غالباً ما يُذكر في سيرتي ابن إسحاق وابن هشام، هو مثال لما قد يكون وثيقة محفوظة أصيلة، في حين أن مراسلات محمد الواسعة مع العديد من قادة العالم والمستنسخة في سير أخرى، فمن شبه المؤكد أنها مُختلفة بالكامل.
8. حتى لو تم القيام بذلك، فهناك القليل من التوقعات للعثور على قدر كبير منها، خاصة في مكة، حيث توجد المباني الرئيسية في قاع الوادي الذي غالباً ما يتم جرفه، حتى منتصف القرن العشرين، بسبب الفيضانات المفاجئة المتكررة في هذه الأرض الجرداء.
9. ما تجدر الإشارة إليه أساساً، هو أن ادعاء عيسى لقب المسيح اليهودي، قد تضاعف بسبب تحوله السريع إلى اللقب اليوناني كريستوس. يشير يسوع كريستوس بشكل مختلف جداً أصداً من يسوع مشياً.
10. على عكس العهد الجديد، حيث صوت عيسى ليس سوى صوت واحد من بين أصوات كثيرة، فإن القول القرآني ينطلق من مصدر واحد، النبي محمد.
11. السورة هي أيضاً الاسم الذي يطلق على «أجزاء» القرآن الحالية، والتي قد تمثل أو لا تمثل وحدات التركيب الأصلية. العديد من السور الحالية هي تركيبات تتسم بالشفافية.
12. يبدو أن هناك إشارات قرآنية إلى الآثار النبوية في ما يسمى اليوم مدائن صالح في شمال الحجاز (سورة الأعراف، آية 74: «وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَخِفُّونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُوراً وَتَنْجَحُونَ الْجِبَالِ بُيُوتاً

فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»، سورة التَّمَل، آية 52: «فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ».

الفصل الثَّانِي

1. بالنسبة إلى جميع غير المؤمنين من غير الغربيين، يبدو أنَّ المسيحيين قد فضلوا مصطلح «وثني»، على الرِّغم من أنَّ هذا التمييز بالكاد يحدث فرقاً.
2. أتباع «كريستيس» Christos أو «كريستوس» Chrestos هم محور ملاحظات سويتونيوس حول سيرة كلاوديوس (25. 4) ونرون (16. 2)، المكتوبة في العقود الأولى من القرن الثاني، وطلب بلييني الأصغر، الحاكم الروماني لبشينا 109-111، موجه إلى تراجان وإجابة الإمبراطور (رسائل، 10، 96، 97).
3. ترجمه شلومو باينز، نسخة عربية من Testimonium Flavianum وأثارها (القدس: أكاديمية إسرائيل للعلوم والإنسانيات، 1971)، 16.
4. ريتاني، «مُعَلِّمي»، هو مصطلح احترام يُستخدم بشكل غير رسمي في زمن الهيكل الثاني -يُطلق على يسوع غالباً (لوقا 7: 40، إلخ)- ولكنه يصبح فيما بعد مصطلحاً تقنياً لوصف الحكماء الذين تمت تسميتهم وترسيمهم في المشناه (حوالي 200م) والتلمود (حوالي 400-600م). بعد ذلك، يعدّ «الريتاني، الحاخام» باحثاً في التوراة، وعادة ما يكون مصرحاً به بشهادة أو «رسامة» (semikha).
5. كان يُعتقد أنَّ الأناجيل قد تكون متأخرة حتى عن هذه الفترة، ولكن يُعتقد الآن أنَّه إذا تمَّ تغيير التسلسل الزمني، فإنَّه سيكون إلى الماضي، وليس إلى المستقبل.
6. ليس من السَّهل العثور على تدمير أورشليم وخاصَّة الهيكل في أحد إصحاحات الأناجيل الإزائية المذكورة أعلاه. في نظر البعض، تبدو الصَّيغ الإنجيلية للأخرة شبيهة بالآخرة التَّمطية أكثر منها رسومات وصور حفظتها ذاكرة شهود عيان. إذا كان هذا هو الحال، فقد تكون الأناجيل الإزائية الثلاثة قد كتبت قبل عام 70 بعد الميلاد. يضاف إلى ذلك حقيقة أنَّ عمل أعمال الرِّسل، الجزء الثاني من إنجيل لوقا، ينتهي ببولس على ما يبدو، وهو لا يزال على قيد الحياة في بداية ستينيات القرن الأوَّل الميلادي.

7. يُظهر استمرار نفس المقطع بوضوح أنّ مسيحيي كورنث (وربّما في أماكن أخرى) كانوا يفعلون ذلك بالضبط في أوائل خمسينيات القرن الأوّل الميلادي.
8. وبغض النظر عن توما، فإنّ الجدل حول الأبوكريفا يركّز بشكل أساسي على «إنجيل بطرس» و «إنجيل مرقس السري»، على الرغم من أنّ معظم الناس يجدون حجج الأوّل غير مقنعة وحجج الثاني لا تُصدّق.
9. يختلف التقويم الإسلامي عن النّظام المسيحي المستخدم في معظم أنحاء العالم. إنّ عرض تواريخ المسلمين للأحداث التي لا يمكن تحويلها بسهولة إلى التقويم الغريغوري الأكثر تداولاً من شأنه أن يُربك بسهولة معظم القراء. أستخدم المصطلحات المألوفة BC و AD في كامل النّص.
10. وقفة قصيرة حول «مُلهم». فالمؤرّخ ليس في وضع يسمح له بالحكم على صحّة ادّعاءات الإلهام، ولكن من المهمّ أن نفهم ما يعتقدُه أنصارها حول هذا الموضوع. اعتقد أتباع عيسى أنّه لم يكن مُلهماً بقدر ما كان يتكلّم بصوته بسلطة الله نفسه، «أبوه الذي في السّماء». من ناحية أخرى، كان يُنظر إلى الأنابيل على أنّها مُلهمّة، لأنّها كُتبت بأيادي بشرية بهدي من الرّوح القدس، على الرّغم من عدم وضوح مدى دقّة ذلك. كان يُنظر إلى محمّد على أنّه مُلهم بمعنى أنّ ما يصدر من فمه هو بالتحديد «نمط الوحي»، والذي يُشار إليه على الأرجح من خلال شكل من أشكال التّرتيل من جانب محمّد. جاء كلمة بكلمة من الله من خلال الملاك جبرائيل. لم يكن هناك أيّ تأثير بشري أو شرط في أقوال محمّد، وعلى الرّغم من أنّ القرآن، «المصحف»، هو نتاج تحرير بشري، فإنّ محتوياته تشترك في نفس الضّمانة الإلهية مثل الكلمات التي نطق بها النبي.
11. أو، بشكل أكثر دقّة، نصّ ساكن مكتوب. لا تشير الأبجديات السّامية عادةً إلى أصوات الحروف المتحرّكة، والتي يجب على القارئ توفيرها. على سبيل المثال، يمكن قراءة الحرف «ب» على أنّه «ب» أو «بُ» أو «بِ» وغالباً ما يكون كذلك. وهكذا، فإنّ نصّ عثمان، وعلى الرّغم من أنّه وقره هيكلاً قوياً للنصّ

القرآني، إلا أنه ترك الكثير من الشكوك حول حروف العلة و حروف التشكيل المرتبطة به في الأصل.

12. ليس لدينا أي دليل على سبب اختيار هذا النظام بالذات. الأقرب نظير لذلك هو في الرسائل الأصلية لبولس، والتي تم ترتيبها في قانون العهد الجديد بنفس الترتيب التنازلي للطول، على الرغم من أن الاعتبار الرئيس هنا كان ملائمتها اقتصادياً على لفافة ورق البردي القياسية، وهو عنصر ميكانيكي لا يبدو أنه يحتوي على أنه شارك في ترتيب القرآن.

13. من خلال التلاعب بسلالة الأنساب البيبلية تنازلياً وبسلالة الأنساب القبلية العربية تصاعدياً، جعل المأثور الإسلامي المتأخر محمداً من سلالة إبراهيم من خلال إسماعيل. لا يوجد دليل على الإطلاق على أن محمداً أو معاصريه كانوا على علم بهذا الارتباط. كان الإسلام «دين إبراهيم» بالمعنى الروحي وليس بمعنى القرابة (اليهودية).

14. سيرة ابن إسحاق 691 من مقدمة ابن هشام. انظر رقم 15 أدناه.

15. نسخة ابن هشام من ابن إسحاق متاحة باللغة الإنجليزية ترجمة Alfred Guillaume, The Life of Muhammad (لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1955)، وسيتم الاستشهاد بها هنا في ذلك الإصدار. لقد أدرج Guillaume المقاطع المتردية الأصلية المحفوظة في تاريخ الطبري.

16. كان يُعتقد أن الواقدي قد اقتبس معظم مادته عن ابن إسحاق، دون أن يذكر ذلك. ومع ذلك، أدى الفحص الدقيق الذي قام به آخر من حقق الواقدي إلى استنتاج أن كلا المؤلفين، ابن إسحاق والواقدي، كان يعتمد على مأثور «المغازي» الذي تبلور بالفعل بحلول منتصف القرن الثامن الميلادي، ويفترض أنهما يشتركان في نقاط القوة والضعف.

17. من الممكن أن يكون هناك بعض الوثائق، والسجلات الرسمية المكتوبة، التي كانت متاحة وربما اطلع عليها واستخدما ابن إسحاق وآخرون.

18. اختفت الأدلة الأدبية لنظراء المسلمين «الآباء الرّسوليون» للمسيحية في القرن الثاني فعلياً: فباستثناء القرآن، لا توجد بقايا أدبية كبيرة من القرن الأول للإسلام، ولا يوجد كليمنديس مسلم أو إغناطيوس أو برنابا أو ديداش.
19. لا سيما كتابه بالغ الأهمية «الإتقان في علوم القرآن».

الفصل الثالث

1. لاحقاً، أضاف جيل من المسيحيين الأكثر وجدانية أعضاء من مملكة الحيوان إلى جوقة المصلّين.
2. بالتأكيد لا يوجد أيّ دليل تاريخي على تاريخ ميلاد المسيح. أصدر الإمبراطور المسيحي قسطنطين مرسوماً للاحتفال بعيد الميلاد في 25 ديسمبر ليحلّ محلّ يوم إمبراطوري مقدّس مهمّ، عيد ميلاد الشّمس التي لا تقهر في الانقلاب الشتوي.
3. يوجد في بعض الأحيان بعض الالتباس هنا. إنّ فكرة الحمل العذري لها علاقة بتصور يسوع دون الاستفادة من الجماع البشري. تتعلّق «الولادة العذراء»، والتي تصبح قريباً مشكلاً للمسيحيين، ببقاء والدته مريم سليمة جسدياً، وبغشاء بكارة سليم، أثناء ولادة عيسى الطّبيعية. «الحبل بلا دنس» هو تطوّر لاحق في الكنيسة. هو بيان أنّ مريم، وحدها بين البشر، ولدت بدون الحمض النووي الرّوحي الملوّث للغاية، والذي يسمّى الخطيئة الأصلية.
4. في متى 13: 35 حدّد التّاصريّون عيسى بأنّه «ابن النّجار». لكن ما نقرأ في مرقس هو أنّ يسوع هو النّجار (مرقس 6: 3)، دون أيّ ذكر لأبيه. لا يمكننا معرفة ما إذا كان متى يصحّح مرقس أو إذا كان هناك ارتباك ناجم عن حقيقة أنّ كلا الرّجلين كانا نجارين في الناصرة.
5. واحدة من أشهر لقاءات عيسى مع امرأة، غالباً ما تسمّى في مقطع الآيات (يوحنا 8: 1-11) «المرأة الممسوكة في الرّنا»، يعتبر هذا المقطع عموماً إدخالاً لاحقاً في إنجيل يوحنا الأصلي، ولا يعني بالضرورة، أنّه كان اختلاقاً.
6. بالتأكيد في تناقض جذلي ملحوظ مع محمّد الجري.

7. الجميع غير متفقين، يقرأ الكثيرون Q ليس كمجرد تجمع قديم ولكن كمجموعة تم تحريرها ويمكن قراءة ذلك الاختلاف -ومن ثم تطور تاريخ «مجتمع Q»- من «الإصدارات» المتتالية (Q2 و Q3) من جوهر الأصل (Q1)؛ انظر الفصل الرابع أدناه.

8. بما أن النصوص المتعلقة بمحمد قد لا تكون متاحة بسهولة أو مألوفة مثل نصوص العهد الجديد، فأنا أعيد إنتاج بعض النصوص الرئيسية هنا. وكما هو مذكور أعلاه، فإن جميع ترجمات نسخة ابن هشام لسيرة ابن إسحاق مأخوذة من Guillaume's Life of Muhammad.

9. مناحيما في السريانية تعني، مثل مناحيم في العبرية، «المواسي»، ويبدو أن لا علاقة لها لغوياً بـ «أحمد» أو «محمد» وجذره (ح/ م/ د) بمعنى «الحمد». هناك احتمال آخر هو أن القرآن، أو شخصاً ما، كان على دراية بنص الإنجيل الذي يُقرأ في يوحنا 14: 16، عوضاً عن فارقليط parakletos الأكثر شيوعاً، متحور periklytos، الموجود في بعض المخطوطات، والذي يمكن أن يصبح منطقياً «أحمد» باللغة العربية. على أي حال، فإن القرآن في الآية 6 من سورة الصف (وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سَيِّحٌ مُبِينٌ) جعل المسلمين يبحثون، وابن إسحاق لم يكن أول من بحث، أولاً في الأناجيل وفي الآخر في البيبل بأكمله، عن تنبؤات مجيء محمد، «خاتم الأنبياء».

10. قد يكون هناك صدى خافت لشيء مشابه في مرقس. عندما قاد الرومان عيسى إلى صلبه، كما قيل لنا «رجل يُدعى سمعان القيرواني»، (15: 21 وما يلي)، «والد روفوس والإسكندر، كان ماراً في طريق عودته من الرّيف وضغطوا عليه ليحمل صليبه». لا بد أن سمعان وقصته سرعان ما أصبحت شعبية في الأوساط المسيحية المبكرة ليستحق مثل هذا الذكر، وقد يُفترض أيضاً أن أبناء سمعان وروفوس والإسكندر، الذين لم يتم ذكرهم في متى ولوقا، كانوا شخصيات معروفة في المجتمع (رومانية؟ راجع روم 13: 16) الذي وجه إليه مرقس إنجيله.

ومن الآمن أيضاً افتراض أن ابني سيمون، روفوس وألكسندر، كلاهما غير مشهورين في ماثيو ولوقا، كانا شخصيتين معروفتين في مجتمع (الرّومان؟ انظر رومية 16: 13) الذي وجّه إليه مرقس إنجيله.

11. سيرة ابن إسحاق: 79، 90-98

12. سيرة ابن إسحاق: 82

13. المرجع:

Joseph A. Fitzmyer, "The Virginal Conception of Jesus in the New Testament," in *To Advance the Gospel: New Testament Studies*, 2nd ed. (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998), 45

الفصل الرابع

1. يسمّي القرآن نفسه «الكتاب» (سورة مريم: 16... إلخ)، «الذّكر» (سورة الأعراف: 63... إلخ)، «الهدى» (سورة البقرة: 185... إلخ)، «الفرقان» (سورة الفرقان: 1... إلخ).

2. ليس هذا بأقدم مصدر موجود لدينا. رسائل بولس ذات طابع وعظي وتعليمي بدلاً من كونها سردية أو درامية. لكن من الواضح أنّ أحداث عيسى هي أصل هذه الرّسائل، كما هو واضح في 1 كورنثوس 15: 3-7.

3. يشير منطق إعادة البناء هذا إلى احتمال وجود Q أرامية أيضاً، على الرّغم من عدم وجود أي أثر لها الآن. لكن Q اليونانية اختفت أيضاً، باستثناء شبح آثارها في متى ولوقا.

4. إنّ هذا النوع من التلميح هو الذي أوحى إلى التقاد إلى أنّ هذه المقاطع تمثّل إعادة كتابة لاحقة للنصّ عندما أصبحت العلاقات بين أتباع عيسى ورفاقهم اليهود أكثر توتراً. مهما كان تفسيره، فإنّ وجوده هنا فيما قد يكون أقدم مصدر لنا عن عيسى يدعو إلى ضرورة التّفكير.

5. هذا لا يعني أنّ كلّ أقوال عيسى في الأناجيل لا سياق لها إطلاقاً. قصص معجزات الأناجيل والكلمات الواردة فيها، على سبيل المثال، عادة ما تسبقها «مناسبات» محدّدة وملموسة جدّاً. في اثنتيّ منها، يكون هذا السّياق عميقاً لدرجة

أنه يتذكّر بعض كلمات عيسى الآرامية الحقيقية في تلك المناسبات: مثل طاليتا، قومي *Talitha, qumi*، «قومي أيتها الفتاة الصغيرة»، يقول عيسى للمعذراء التي أخرجها من حالة الموت (مرقس 5: 41) وكذلك كلمة أفتّا، أي «انفتح»، وهي كلمة الآرامية التي تشفي الإنسان من الصّم (مرقس 7: 34).

6. بالتأكيد يمكن طرح السؤال نفسه، وإن كان بدرجة أقلّ، على أناجيلنا، وعلى الأخصّ إنجيل لوقا، الذي يُشاع أنّه كان أحد أتباع بولس نفسه.

7. أو بشكل أدقّ نسخة مكتوبة. المعنى واضح: القرآن المرثّل هو القرآن الحقيقي. النسخة المكتوبة هي مجرد نسخة.

8. على سبيل المثال، قصّة لوط وسدوم (سورة هود: 77-83، سورة الحجر: 51-84) والنبيّ العربي صالح وشعب ثمود (سورة الأعراف: 73-79، سورة الشعراء: 141-158... إلخ).

9. انظر الفصل السادس أدناه.

10. لذلك، على سبيل المثال، فإنّ سورة يوسف بأكملها مخصّصة ليوسف وزوجة فرعون والحكاية المتكررة لموسى وسحرة فرعون (سورة الأعراف: 103-136، سورة يونس: 75-89، سورة طه: 24-76... إلخ).

11. خصّص لهم القرآن سورة كاملة وهي سورة الجنّ.

12. أو هكذا بدا أنّ كيدمون يقترح. ومع ذلك، يُعتقد عموماً أنّ مهارة كيدمون «الملمهة» جاءت من الاستماع إلى الرهبان المتعلّمين الذين كان في صحبتهم. ربّما حدث شيء مشابه في حالة محمد.

13. ولمزيد من الفضول، فإنّ المصدر الآخر لأقوال المسيح، إنجيل توما، يحتوي على 114 قولاً، وهو نفس عدد سور القرآن.

الفصل الخامس

1. الآثار 18: 116-119 على إعدام هيرودس أنتيباس للمعمد. راجع مرقس 6:

2. لم تؤيد الكنيسة مثل هذه الشكوك في التّصوص المقدّسة. حاول مواثمة القوائم بطرح اسمين لبعض الأفراد. وهكذا تمّ اعتبار «ناديوس» مرقس مطابقاً لـ «يهوذا» لوقا و«نثانيل» يوحنا على أنّه «بارثولوميو» الآخرين.
3. على الرّغم من أنّ الفكرة غائبة بشكل عام عن الكتب البيبليّة، وكان لدى الأجيال اللاحقة من اليهود شكوكهم، إلّا أنّ العديد من اليهود في زمن يسوع، بما في ذلك عيسى وأتباعه، الأوائل والمتأخرون -وكذلك محمّد والمسلمون في أعقابهم- كان لديهم قناعة راسخة أنّ هناك حياة بعد الموت، كاملة مع جزاء في الجنّة الموعودة جنّة عدن والعقاب الجهنمي في مكان متخيّل على أنّ وادي هنوم في اورشليم، أو جهنّا.
4. المرجع: Marcus J. Borg, "The Palestinian Background for a Life of Jesus, in Herschel Shanks et al., eds., *The Search for Jesus: Modern Scholarship Looks at the Gospels* (Washington, D.C.: Biblical Archaeology Society, 1995), 44
5. وفي اللّغة العربيّة بُشّر أحد الأسماء التي أطلقها القرآن على نفسه (سورة البقرة: 97). وفي سورة سبأ: آية 28، دُعي محمّد، «البشير»، «حامل الأخبار السّارة».
6. «الثّقة في» أفضل من «الاعتقاد في» أو «الإيمان ب». لقد تمّ اعتماد مفهوم كلّ من «الاعتقاد» و«الإيمان» بشكل كبير، حيث لا يمكن إنصاف الفكرة الأساسيّة المتضمّنة في كلمة الزحلقة Pistis اليونانية وما يقابلها. فهي الوثوق بشيء ما والإيمان به.
7. البديل المفضّل لمتّى، «ملكوت السّماء»، قد يكون انعكاساً لرغبة المؤلّف اليهوديّة في تجنّب ذكر اسم الله.
8. ومع ذلك، فإنّ هذه الفكرة الأخيرة عن الأمتة بوصفه «أمة من الكهنة» قد جذبت جيلاً لاحقاً من المسيحيّين؛ انظر: 1 بطرس 2: 5.
9. مرقس 10: 2-12 صريح تماماً ولاهوتي بشأن مسألة الطّلاق:

تَقَدَّمَ الْقَرِيْبِيُّونَ وَسَأَلُوهُ: «هَلْ يَجِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يُطْلَقَ امْرَأَتُهُ؟» لِيُجِيبُوهُ. فَأَجَابَ وَقَالَ لَهُمْ: «بِمَاذَا أَوْضَاكُمُ مُوسَى؟» فَقَالُوا: «مُوسَى أَذِنَ أَنْ يُكْتَتَبَ كِتَابُ طَلَاقٍ، فَتُطْلَقُ». فَأَجَابَ يَسُوعُ وَقَالَ لَهُمْ: «مِنْ أَجْلِ قَسَاوَةِ قُلُوبِكُمْ كَتَبَ لَكُمْ هَذِهِ الْوَصِيَّةَ، وَلَكِنْ مِنْ بَدْوِ الْخَلِيقَةِ، ذَكَرْنَا وَأَنْتَى خَلَقْتُهُمَا اللَّهُ. مِنْ أَجْلِ هَذَا يَتْرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ، وَيَكُونُ الاثْنَانِ جَسَداً وَاحِداً. إِذَا لَيْسَ بَعْدَ اثْنَيْنِ بَلْ جَسَداً وَاحِداً. فَالَّذِي جَمَعَهُ اللَّهُ لَا يُفَرِّقُهُ إِنْسَانٌ». ثُمَّ فِي الْيَتِيمِ سَأَلَهُ تَلَامِيذُهُ أَيْضاً عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ لَهُمْ: «مَنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَتَزَوَّجَ بِأُخْرَى يَزْنِي عَلَيْهَا. وَإِنْ طَلَّقَ امْرَأَةً زَوْجَهَا وَتَزَوَّجَتْ بِأُخْرَى تَزْنِي».

يتوصل المقطع الموازي في متى (32:5) إلى نفس النتيجة، لكنه يسمح بالطلاق على ما يبدو أنه نسخة أكثر تحديداً من التوراة على أساس أنه «شيء غير لائق» (سفر التثنية، 24: 1): «كلّ من يطلق من زوجته، باستثناء ارتكاب الفاحشة (pomeia) ...» لوقا 16:18 قريب جداً من مرقس، ولكن دون التأكيد على العقيدة، «من يطلق زوجته ويتزوج أخرى يزني».

الفصل السادس

1. تدلّ القوافي المتقطعة في السورة على زيادات، في حين أنّ التغييرات المفاجئة في نمط القافية غالباً، وإن لم يكن دائماً، ما تفيد نطقاً جديداً.
2. إنّ السور المكّية مرتبة ترتيباً زمنياً افتراضياً بدرجة كبيرة، على النحو التالي:
السور المكّية المبكرة: رقم: 96، 74، 111، 106، 108، 104، 107، 102، 105، 92، 90، 94، 93، 97، 86، 91، 80، 68، 87، 95، 103، 85، 73، 101، 99، 82، 81، 53، 84، 100، 79، 77، 78، 88، 89، 75، 83، 69، 51، 52، 56، 70، 55، 112، 109، 113، 114، 1
- السور المكّية اللاحقة: رقم: 54، 37، 71، 76، 44، 50، 20، 26، 15، 19، 38، 36، 43، 72، 67، 23، 21، 25، 17، 27، 18

- السور المكيّة المتأخّرة: رقم: 32، 41، 45، 16، 30، 11، 14، 12، 40، 28، 39، 29، 31، 42، 10، 34، 35، 7، 46، 6، 13
- السور الطويلة التي يُعتقد أنّها مدنية هي المرقّمة في المصحف كالتالي: 2، 98، 64، 62، 8، 47، 3، 61، 57، 4، 65، 59، 33، 63، 24، 58، 22، 48، 66، 60، 110، 49، 9، 5
3. سيرة ابن إسحاق، 82-83
4. انظر الفصل الثالث.
5. سيرة ابن إسحاق، 98-103
6. أو بالأحرى، والأكثر احتمالاً، أن يكون قد قال «ما أنا بقارئ».
7. سيرة ابن إسحاق، 104-106.
8. يبدو أن القرآن يشير أيضاً في الآية 185 من سورة البقرة إلى أنّه نزل بأكمله خلال شهر رمضان، في «ليلة القدر». (الآية الأولى من سورة القدر)، التي حُبِبَتْ أنّها السابعة والعشرون من ذلك الشّهر القمري.
9. سيرة ابن إسحاق، الإسراء 181-184. المراجع: 184-187
10. المرجع نفسه، 181
11. المرجع نفسه، 107
12. الاعترافات: المرجع نفسه، 90-95؛ بحيرا: 79-82
13. المرجع نفسه.
14. وهناك تسمية أخرى تظهر ثم تختفي من القرآن، وهي «الرّحمن»، والتي يبدو أنّها تستخدم أحياناً كاسم علم، كما تظهر في الواقع في نقوش عربية جنوبية. يبدو أنّ الآية 110 من سورة الإسراء تضع حدّاً لهذه الإمكانية: «قُلْ اذْعُوا اللَّهَ أَوْ اذْعُوا الرّحْمَنَ أَيّاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى».
15. مثل العادات اليهودية ثلاث مرّات يومياً حسب القرآن (سورة التّور: آية 58): عند الفجر والظهر والليل. بعد ذلك، مدّدها المأثور إلى خمس مرّات.

16. سيرة ابن إسحاق، 114-117. 155-159 (عمر).
17. المرجع نفسه، 165-167
18. لقد ورد ذكر أنبياء ما قبل الإسلام الآيات 83-89 من سورة الأنعام، وذُكر محمد كـ «خاتم النبيين» في الآية 40 من سورة التور.
19. هناك روايات من مناظرات محمد مع مسيحيي جنوب الجزيرة العربية في سيرة (ابن إسحاق، 270-277)، لكن هناك شكوك جدية حول تاريخيتهم.
20. سيرة ابن إسحاق، 133-134. راجع مرقس 3: 20-21، حيث تحاول والدته والإخوة كبح جماح يسوع. قالوا «لقد فقد عقله».
21. سيرة ابن إسحاق، 146-153
22. المرجع نفسه، 191-197

الفصل السابع

1. إن حقيقة أنّ إنجيل مرقس لم يتعامل مع قيامة عيسى واضحة من ماثور المخطوطات الذي يوضح أنّ النسخة الأصلية من مرقس لم تنته بظهور عيسى القائم من بين الأموات، ولكن بما هو الآن مرقس 16: 8، وهو اكتشاف قبر عيسى الفارغ. بعد مرقس، بدأت ظهورات يسوع بعد القيامة تكتسب أهمية إضافية؛ انظر الفصل الثامن أدناه.
2. هناك مؤشرات على أنّ محاكمة أكثر رسمية في السّنهدين صباح يوم الجمعة، بشكل واضح في لوقا 22: 66-71؛ راجع مرقس 15: 1 و 27: 1. قد يمثل هذا حقيقة تاريخية، في حين أنّ جلسة الاستماع المفصلة والمثيرة في منزل قيافا هي خيال مسيحي لاحق لما كان يمكن أن يحدث مباشرة بعد القبض على عيسى.
3. الكفر هو تهمة معضلة إلى حدّ ما في التشريع اليهودي. ففي تعريفه الضيق، هو ببساطة التلغّظ بالاسم الإلهي (سفر اللاويين، 24: 10-16)، ولكن أبدأً لم يتم تعريفه بشكل موسّع. يبدو أنّ الادّعاء بأنّه المسيح، أو حتّى «ابن الله» (بدون كامل

العقيدة المسيحية الرائدة!)، بالكاد يشكّل هذه الجريمة التي كانت عقوبتها، على أيّ حال، الموت رجماً.

4. يحفظ لوقا روايته عن نهاية يهوذا لسفر أعمال الرّسل (1: 18-20)، حيث قال ببساطة إنّ يهوذا «سقط على رأسه حتّى انكسبت أعضاؤه».

5. بطبيعة الحال يرغب بعضهم في تحديد «مريم أمّ يعقوب الأصغر ويوسي» على أنّها والدة عيسى. في نهاية الأمر وضعها يوحنا هناك، مع أختها، «مريم، زوجة كلوبا»، وكذلك مريم المجدلية (19: 25). يكاد يكون من المستحيل القول ما إذا كان مرقس ويوحنا يتحدثان هنا عن الشخص نفسه.

6. سيرة ابن إسحاق، 221-27. يمكن تأريخ هذا الحدث الأولي في التّوقيت الإسلامي إلى 16 يوليو 622 (راجع سيرة ابن إسحاق، 281)، وباستخدام هذا التسلسل الزمني، يمكن إثبات تأريخ العديد من الأحداث اللاحقة بشكل راسخ - على سبيل المثال، معركة بدر في عام 624، سقوط مكّة عام 630، وموت النبي عام 632. فانطلاقاً من الهجرة فقط تصبح الأرضية الزمنية غير صلبة.

7. المرجع نفسه، 231-234

8. المرجع نفسه، 247-270، محاولات لدمج الآيات المتناثرة حول هذا الموضوع في سورة البقرة الطويلة في سرد متماسك لما حدث.

9. المرجع نفسه، 289-360

10. كانت غنائم بدر كبيرة بما يكفي لإثارة نزاع حول توزيعها بين الغزاة: سورة الأنفال: آية 1 وما يليها؛ راجع سيرة ابن إسحاق، 321-327

11. الآيات هنا تبدو مشوشة في تسلسلها بشكل لا يمكن إصلاحه. سيرة ابن إسحاق، 370-404، وخاصة محاولة دمج القرآن، 391-401

12. سيرة ابن إسحاق، 456-601

13. لم يذكر في القرآن. سيرة ابن إسحاق، (540-561).

14. لكن ليس لوقت طويل. ففي سنة 661 ميلادية انتقلت السيادة على الأمة إلى الأسرة الأموية التي اختارت أن تحكم من حاضرة دمشق السورية القديمة. أصبحت المدينة ومكة أيضاً، على الرغم من جاذبيتهما الدينية، مناطق منعزلة سياسياً في دار الإسلام.

15. لا ندرى بالضبط لماذا سبب ذلك مشكلة في مجتمع لم يكن تعدد الزوجات فيه أمراً غير معتاد، باستثناء ربما بين هؤلاء الموحدين «الطبيين» الغامضين الذين يحومون خلف القرآن. هل كانوا سيعترضون على تعدد الزوجات، اعتراض ورد جوابه في سورة النساء 4: 3؟

16. عددهنّ الدقيق غير مؤكد؛ لأنهنّ لم يتمّ الكشف عن أسمائهنّ ولا عن عددهنّ في القرآن، ولم تكن المأثورات اللاحقة متأكدة تماماً من أنّ بعض الأسماء التي تمّ نقلها هي أسماء زوجات أو جوارى، وأنّ عددهنّ لم يكن محدوداً.

17. سيرة ابن إسحاق، 493-499

18. نفس المرجع، 228-231

19. نفس المرجع، 649-652

20. نفس المرجع، 678-683

21. وبالنسبة إلى بعضهم، لا يمكن تصديقه لدرجة أنّه يوحى بخداع متعمّد، وإن كان غير مكتمل، من جانب الإنجيليين و/أو أتباع عيسى الأوائل.

الفصل الثامن

1. هذا ليس هو الحال بالضبط في نصّ يوحنا المستنير عادة (19: 38-42)، حيث يؤدّي يوسف الرامي ونيقوديموس لما يبدو أنّ هذه طقوس يوم الجمعة قبل إغلاق القبر.

2. كان لوقا قد قدّمها من قبل -كما ورد ذكر طرد الأرواح الشريرة- مع امرأتين أخريّين هما «جوانا، زوجة تشوزا، وكيل هيرودس، وسوزان»، بالإضافة إلى «العديد من النساء الأخريات اللّاتي كنّ يخدمنه (يسوع) والوفد المرافق له»

- بمواردهنّ الخاصّة» (8: 2-3). في وقت لاحق، حدّد التقليد المسيحي، الذي تمّ استثماره منذ البداية في مواعمة شهادات الإنجيل، مريم من مجدل المرأة الخطيئة التي لم يذكر اسمها -فيما بعد، أصبحت الخطيئة حتماً دعارة- والتي كانت تبيلّ قدمي يسوع بالدموع وتمسحهما بشعرها (لوقا 7: 36-50)، وكذلك مع مريم التي عاشت في بيت عينا مع أختها النشطة مارثا وشقيقها لعازر، الذي أيقظه يسوع من بين الأموات (لوقا 19: 38-42؛ يوحنا 11: 1-40). يحدّد يوحنا أخت مارثا والمذنب مجهول الهوية (11: 2).
3. وباستثناء مريم المجدلية، التي لا شكّ فيها، فإنّ أسماء هؤلاء النسوة وقت الصلب والقبر الفارغ مشوّشة بشكل ميؤوس منه في المصادر، ولم ينجح أيّ جهد في توضيحها. من المؤكّد أنّ أهميّة مريم المجدلية في هذه المنعطقات الحاسمة من الإنجيل، وبالتالي أهميتها بالنسبة إلى المسيحيّين الأوائل، ليس عرضياً، وأنّ مسيرة مريم المجدلية كانت مذهلة في الأبوكريفا اللاحقة -كان لديها إنجيلها الخاص- وفي المخيلة الحديثة.
4. في تقاليد النصوص المقدّسة، لم يُدخّر أيّ جهد، لكنّ قروناً من براعة التفسيرات المسيحية لم تنجح بصورة مقبولة في التراجع عن عبارة «لا تلمسني...».
5. بشبه إجماع، اتّفُق على أنّ إنجيل مرقس انتهى في الأصل بغرابة إلى حدّ ما بالإصحاح 16: 8 باكتشاف النساء لقبر يسوع الفارغ. قد تكون الآيات من 9 إلى 19 من الإصحاح نفسها، والتي تصف ظهورات يسوع بعد القيامة، إضافة لاحقة.
6. كان جامعو العهد الجديد حريصين على الأصالة -يشهدون على جميع الكتابات المعاصرة التي لم يتمّ تضمينها- ولكن ليس عندما يتعلق الأمر بالمسائل النّضية. لم يكونوا من نقاد النّصوص: لقد قبلوا النّصوص وأدجوها كما كانت متداولة في القرن الثّاني.
7. يبدو أنّ هذا قد يكون استنتاج مصدر يوحنا المفترض، «كتاب العلامات» (انظر الفصل الثّالث أعلاه).

8. يصف لوقا المشهد الأخير مع الاثني عشر مرة أخرى، وبتفاصيل إضافية، في سفر أعمال الرسل: «... رُفِعَ أمام أعينهم، وأخذته سحابة عن أعينهم. وفيما كانوا يتحدثون في السماء، وهو يتعد؛ إذ وقف بجانبهم رجلان يرتديان لباساً أبيض، وقالاً: أيا رجال الجليل، ما بالكم تفنون هناك تنظرون إلى السماء؟ هذا يسوع الذي أخذ منكم إلى السماء سيأتي بنفس الطريقة التي رأيتموه يمضي بها» (1: 9-11).

9. سيرة ابن إسحاق، 682-683

10. المثال الكلاسيكي هو مواجهة موسى مع فرعون: سورة الأعراف: 103-136، إلخ... وعن يسوع، سورة آل عمران: 49، وسورة المائدة: 112-115 (القربان المقدس كمائدة سماوية؟).

11. تظهر عبارة «المسيح» هناك، ولكن فقط كتعريف ليسوع (على سبيل المثال، سورة آل عمران: 45)، وهي الطريقة التي أصبح يستخدمها المسيحيون، وبدون أية إحياءات أخرى.

12. هذا لا يعني أنه لم يكن هناك مسلمون لاحقاً قد ادّعوا أنهم في الحقيقة خلفاء نبويون لمحمد. وقد ملأت ادّعاءاتهم وأتباعهم المشهد الإسلامي بالجماعات الطائفية من القرن الثامن حتى الوقت الحاضر. انفصل بعضها، مثل البهائيين، عن الأمة بينما تشبّث بعضها الآخر، مثل الأحمدية، بشدة بهويّتهم الإسلامية.

13. اثنان من الردود الرئيسة يمثلهما الإسلام السنّي والشيعي.

14. إنّ الغلوّ في تمجيد محمد الفاني هو الذي تتمّ محاربته، يوازيه الاحتفال بعيد الميلاد المسيحي. حيثما كان التجاح الأكبر، فهو في تثبيط الغربيين عن تسمية الإسلام بالمحمدية على غرار المسيحية.

15. الكلمة العربية «ضالاً» المترجمة هنا «wandering» غالباً ما تشير، مثل الكلمة اللاتينية «errare»، إلى الذي يقع في الخطأ أو الغلط.

16. المرجع:

A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (London: Frank Cass, 1968), 192

17. اليهود أيضاً، عندما انجذبوا إلى الثقافة اليونانية الرومانية، أعادوا التفكير في المحظورات البيبلية للصور المنقوشة؛ تشهد على ذلك الرسوم على جدران كنيس دورا أوروبوس وفسيفساء أرضية كنيس فلسطين البيزنطية.

18. دُكر André Grabar، في المرجع التالي:

Jaroslav Pelikan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New Haven: Yale University Press, 1985), 93

19. المرجع نفسه، 91. يقدم Pelikan (83-94) ملخصاً موجزاً للصراع المسيحي حول الصور.

20. إن توصيف عيسى المألوف ليهوه الأنابقوني سابقاً بأنه «أبوه» هو الصورة المسيطرة في تصويره المسيحي، حيث يُصور حتماً على أنه شخصية أبوية مسنة، في حين أن وصف مرقس للروح القدس بأنه «مثل الحمامة» نازلاً على يسوع المعمود حديثاً (1: 10) ختم المصير الأيقوني الحزين لهذا الأخير إلى الأبد. كانت المشكلة بالطبع هي جعل الثلاثة في صورة جماعية.

21. يمكن الاطلاع على أمثلة على هذا التمثيل وغيره من التمثيلات الإسلامية لمحمد على الإنترنت على الرابط التالي:

www.religionfacts.com/islam/things/depictions-of-muhammad-examples.htm.

22. مثال نموذجي تماماً، يركز على وصف عليّ ابن عم النبي: «كان محمد متوسط الحجم، وله شعر لا خفيف ولا هش، ولم يكن سميناً، وله وجه دائري واسع، وعيون سوداء واسعة، ورموش طويلة... لا قصير ولا طويل، وهو إلى القلوب أقرب.... كانت بشرته مشرقة. كان لمحمد جبهة عريضة وحاجبان ناعمان طويلان مقوّسان لا يلتقيان.... كان الجزء العلوي من أنفه معقوفاً. كان كثيف اللحية، وله خدود ناعمة، وفم قوي، بأسنانه فلجة». مقتبس من:

Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of*

the Prophet in Islamic Piety (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985), 34

يقدم Schimmel فكرة جيدة عن الصور الأدبية الإسلامية لمظهر محمد (34-39).

23. في الشكل المتداول يوجد في الأعلى لوحة أفقية مهمة تضم صيغة البسملة التمهيدية، «بسم الله...» في حين أن النص الوصفي الرئيس موجود في دائرة محاطة في غالب الأحيان بهلال. أربعة أقراص في أركان الدائرة المركزية تحمل أسماء الخلفاء الأربعة الأوائل للإسلام. يلي ذلك مباشرة لوحة أفقية بها آية من القرآن (عادة ما تكون الآية 107 من سورة الأنبياء: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»، أو الآية 8 من سورة من سورة التَّغَابُن: «فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» بخطها المميز. تحتوي اللوحة الأفقية السفلية، والتي يمكن تقسيمها عمودياً، على باقي النص الوصفي، وأخيراً اسم الخطاط. انظر: M. Uğur Derman, *Letters in Gold: Ottoman Calligraphy from the Sakip Sabanci Collection, Istanbul* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1998)، 34-37. أنا مدين بهذا الاستشهاد للطف الأستاذ أولكو بيتس من كلية هانتر بجامعة مدينة نيويورك.

24. انظر:

Jensen, *Face to Face*, 142, and 131-73 بشكل عام حول صور يسوع

25. على الرغم من أن يسوع الغرب «الحقيقي» يبدو إلى حد بعيد صورة وكأنه أوروبي أكثر منه يهودي فلسطيني، إلا أن الصورة غير ثابتة. إن يسوع مسيحي إفريقيا وروسيا الذي كان قد وصل إلى هناك عموماً عبر الشواطئ الأوروبية، غالباً ما لا يكون أوروبياً ولا يهودياً ولا فلسطينياً، ولكنه جميع العلامات المادية و«الحقيقية» للثقافة العرقية المحلية.

الفصل التاسع

1. ارتبط الإسلام اجتماعياً بالنظام القبلي من خلال ماضيه وثقافياً بالعربية من خلال

حقيقة أنّ وحيه كان «قرآنًا عربيًّا مبيناً» (سورة الزّمر: 28، سورة فصلت: 3... إلخ)، بينما يمكن توضيح كلا العنصرين من خلال تاريخه، فلا اللاّهوت ولا ديناميكية الإسلام قد تأثّر كثيراً بهذه الرّوابط في الماضي.

لمزيد الاطلاع

عيسى ومحمد هما شخصيتان، شخصيتان مهمتان، في مشهد واسع حيث نجد أيضاً، كنظير لهما وحتى نموذجهما الأولي الواضح تمام الوضوح، موسى البيبلي. المشهد، هو بالتأكيد، مشهد الأشقاء التوحيديين الثلاثة العظماء -اليهودية والمسيحية والإسلام- التي أوضحت نشأتهم وتطورهم وتشابكهم في كتابي:

The Monotheists: Judaism, Christianity, and Islam in Conflict and Competition, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 2002)

في وقت سابق، كنت قد جمعت أدلة نصية ذات صلة بشأن الثلاثة في كتابي: *Judaism, Christianity, and Islam: The Classical Texts and Their Interpretation*, 3 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1990)

وأخيراً، تم استئناف العملين بإيجاز أكبر، مع قراءات إضافية، في كتابي: *Children of Abraham: A New Edition* (Princeton: Princeton University Press, 2004).

السيرة

لقد تم سرد السيرة الطويلة لكل من عيسى ومحمد بشيء من التفصيل، لا سيما تلك المتعلقة بيسوع؛ لأنها كانت موضوع جدال كبير. وحول سيرة عيسى، يمكن ذكر بعض الأعمال كبيرة الحجم:

Marcus Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge: Trinity Press International, 1994); Ben Witherington, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1995); Luke Timothy

Johnson, *The True Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996); William E. Arnal et Michael Desjardins, eds, *Whose Historical Jesus?* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1997), en particulier la contribution de Larry W. Hurtado, "A Taxonomy of Recent Historical-Jesus Work", 272-95; et enfin, James D. G. Dunn, *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005)

وحول سيرة محمد، انظر:

Clinton Bennett, *In Search of Muhammad* (Londres: Cassell, 1998), 93-138, "Non- Muslim Lives: From the Renaissance to Today".

أدوار كل من الرجلين

كانت مكانة عيسى في المسيحية بصفته المسيحاً والرّب والمخلص ثابتة قبل بولس،

انظر:

Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005).

كل ما تبقى هو صياغة تعبيرها الليتورجي في العبادة وصياغة تفسير في اللاهوت.

بالتسبة إلى الأولى انظر:

Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy* (1945; rpt. with additional notes by Paul V. Marshall, New York: Seabury Press, 1985

يبقى العلاج الكلاسيكي، على الرغم من التقدم الذي لوحظ في:

Paul F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of the Early Liturgy* (New York: Oxford University Press, 1992)

وبالتسبة إلى الثانية انظر:

Alois Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, rev. ed. (Atlanta: John Knox Press, 1975)

وهو دليل موثوق لللاهوت، وانظر كذلك:

Jaroslav Pelikan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New Haven: Yale University Press, 1985)

الذي يرسم صورة موسّعة أكثر.

إنّ دور محمد الأقل ترسيخاً في الإسلام هو أكثر تعقيداً، ولكن الأعمال التالية:

Uri Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims* (Princeton: Darwin Press, 1995), *The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985)

تتناول ذلك بشكل كامل وجيد.

البحث من خلال الاختلافات

لقد تمّ تعقّب تطوّر وجهة النظر المسيحية المثيرة للجدل عن محمد بالتفصيل في:

Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, rev. ed. (Oxford: One world, 1993)

وبشكل أكثر تحليلاً ومن منظور أوسع، في كتاب:

Maxime Rodinson, "A Critical Survey of Modern Studies on Muhammad," in Merlin Swartz, ed., *Studies on Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 23-85

بالإضافة إلى:

Georges Anawati's article "'Isa" in the *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1961-) and its parallel by Neal Robinson, "Jesus" in the *Encyclopedia of the Qur'an* (Leiden: E. J. Brill, 2001-2006), 3:7-20

وتعدّ المقارنة التي أجراها روبنسون، في كتابه *Christ in Islam and Christianity* (Albany: SUNY Press, 1991) مفيدة جداً لهذا الغرض. وقد قدّم طريف الخالدي المجموعة المدهشة من أقوال يسوع، والتي تكشف عن مواقف المسلمين، على الرغم من عدم وجود قيمة تاريخية يمكن إثباتها بالنسبة إلى يسوع نفسه، في كتابه:

The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature (Cambridge: Harvard University Press, 2001).

الجليل وفلسطين

توجد صورة موجزة، ولكنها غنيّة بالتفاصيل عن الوسط السياسي والاجتماعي في الجليل في:

John S. Kloppenborg, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Edinburgh: T. & T. Clarke, 2000), 214-61,

مع مراجعة كاملة للعمل السابق. انظر كذلك بشكل خاص:

Sean Freyne, *Jesus, a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus Story* (New York: Continuum, 2004)

وكذلك دراسته الاستقصائية حول الجليل في:

Galilee and Gospel: Selected Essays (Tübingen: J. C. C. Mohr, 2000), 1-26

والمفيد أيضاً تلك الأوراق التي تمّ جمعها في:

Lee I. Levine, *The Galilee of Late Antiquity* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992), and Richard Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee: The Social Context of Jesus and the Rabbis* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996).

تمّ جمع الأدلة الأثرية من فلسطين المتعلقة بعالم عيسى وفحصها رسمياً في:

Jack Finegan, *The Archaeology of the New Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1992)

وفي المقالات المنشورة مؤخراً في:

James Charlesworth, ed. *Jesus and Archeology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2006).

أصول عيسى

المصادر الأدبية التي تعمل على إكمال سياق الفترة التي عاش فيه عيسى مفصلة

في:

Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 175 B.C.-A.D. 135

وقام بمراجعته ونشره:

Geza Vermes and Fergus Millar, vol. 1 (Edinburgh: T. & T. Clarke, 1973), 17-124, "The Sources."

أما البيل الأبوكريفي، فهو متوفّر باللّغة الإنكليزية في:

James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols.

(Garden City: Doubleday New York, 1983), and H. D. F. Sparks, ed., *The Apocryphal Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1984)

وعن مفهوم قانون الأسفار المقدسة لليهود والمسيحيين، انظر كتابي:

The Voice, the Word, the Books: The Sacred Scriptures of the Jews, Christians, and Muslims (Princeton: Princeton University Press, 2007), 39-67

هناك تقدير كامل للقوى والممارسات الرومانية والقيود والامتيازات اليهودية في

يهودا الرومانية بين 6 و 41 بعد الميلاد في:

Schürer, *History of the Jewish People*, 1:359-98

تمّ عرض صورة اليهود واليهودية في القرن الأول التي ظهرت من جوزيفوس

ومصادرنا الأخرى في Schürer، تاريخ الشعب اليهودي، خصّص المجلّد الأول:

560-125 للمّ تاريخ، والمجلّد الثاني (1979) للخلفية الدينية، مع اهتمام خاص

بـ«المسيحانية» (488-554) وإسبنيس قمران (555-90). للحصول على منظور منير

آخر حول المشروع اليهودي في تلك الحقبة، انظر:

Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, 2nd ed. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006)

وبالنسبة لمجموعة الآراء، انظر:

Robert Kraft et George W. E. Nickelsburg, eds, *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress Press, 1996).

عرضان علميان في طليعة البحث عن يسوع التاريخي يستحقّان اهتماماً خاصاً.

E. P. Sanders, *Judaism, Practice, and Belief, 63 BCE-66 CE* (Philadelphia: Trinity Press International, 1992)

وهو صورة كاملة لثقافة دينية (وقد اندمج يسوع فيها بشكل مقنع في:

Sanders' *Jesus and Judaism* [Philadelphia: Fortress Press, 1985]

وصورة أقصر، ولكن ليس أقلّ أهميّة وإضاءة هي الصفحات المخصصة لليهودية

القرن الأول داخل العالم اليوناني الروماني في كتاب:

N. T. Wright' s *The New Testament and People of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 145. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 145-338

بالنسبة إلى سياق الآخرة للعهد الجديد، هناك :

John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (New York: Crossroad, 1985), and Adela Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism* (Leiden: E. J. Brill, 1996).

يمكن الوصول بسهولة إلى مخطوطات البحر الميت في :

Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls* (New York: Penguin, 2004).

فيما يتعلّق بالمسألة المسيحية، فإنّ مقالات التّدوّة التي نشرها :

James H. Charlesworth, *The Messiah: Developments in Earliest Christianity and Judaism* (Minneapolis: Fortress Press, 1992)

تناول المسألة بالكامل، ولكن انظر أيضاً الأعمال التالية :

John J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literatures* (New York: Doubleday, 1995), and Stanley E. Porter, *The Messiah in the Old and New Testaments* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2007)

والتي تناول المسألة كاملة. وحول مسيانية قمران، انظر بشكل أكثر دقّة :

Lawrence H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls* (New York: Doubleday, 1995), 315-68; Vermes, *Complete Dead Sea Scrolls*, 84-90

محمّد العربي وأصوله العربية

الدّراسات الكلاسيكية عن أصول محمّد هي دراسات كلّ من :

Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Berlin, 1897)

والتي تعتمد إلى حدّ كبير على ابن الكلبي، وكذلك المجلّد الأول من :

Leone Caetani's *monumental Annali dell'Islam* (Milan: Hoepli, 1905)

ومن بين أعمال :

Henri Lammens, *La Mecque à la Veille de l'Hégire* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1924)

إنّ أعمالهم هذه، وخاصّة دراسات لامنز المعمّقة، هي التي توفّر خلفية

للتّحليلات المؤثّرة لـ :

E. Wolf, "The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam," *Southwestern Journal of Anthropology* (1951): 329-56

وكذلك:

Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1953)

ثمّ النقاش الذي في:

Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* (Austin: University of Texas Press, 1978), 254 n. 3

فيما يتعلّق بعرب ما قبل الإسلام في الأراضي الشاسعة من شبه الجزيرة العربية والشرق الأوسط، يمكننا الاستشهاد بـ:

Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs from the Bronze Age to the Coming of Islam* (Londres: Routledge, 2001)

وبالنسبة إلى الأعمال المعاصرة التي تتناول بشكل أكثر تحديداً سياق ما قبل الإسلام في مكّة والحجاز، انظر الدراسات التي أعيد إنتاجها في عملي:

Arabs and Arabia on the Eve of Islam (Aldershot: Ashgate Variorum, 1999)

ولا سيّما أعمال:

Walter Dostal, Gerald Hawting, Uri Rubin et Ugo Fabietti

وكذلك محاولتي الخاصة لإعادة بناء شيء منها في مكّة:

A Literary History of the Muslim Holy Land (Princeton: Princeton University Press, 1994), chap. 1, "A Speculative History of the Muslim Holy Land". 1, "A Speculative History of Mecca in the Age of Ignorance".

وعن محاولات إعادة بناء الوثنية العربية التي واجهها محمّد، انظر المذكور

سابقاً:

Wellhausen, *Reste; Gonzague Ryckmans, Les religions arabes préislamiques* (Louvain, 1951)

ودراسات: Henninger و Serjeant، المنشورة في: *my Arabs and Arabia*

وكذلك: Hoyland, *Arabia and the Arabs*, 139-45، ببليوغرافيا 98-296

وحول تطوّر العديد من الشّعائر الإسلامية خارج ممارسات ما قبل الإسلام، انظر المقالات المجمّعة في:

Gerald R. Hawting, ed. *The Development of Islamic Ritual* (Aldershot: Ashgate Variorum, 2006).

وعن صعوبة ربط الإسلام بذلك الماضي، انظر:

Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

قمت بجمع المعلومات عن أصول الحجّ وتطوّره في كتابي:

The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places (Princeton: Princeton University Press, 1994), 3-59

من الأهمية بمكان الجهود الرائدة التي يبذلها M.J.Kister لفرز المأثورات الإسلامية المتنوّعة والمتفرّقة عن عصر ما قبل الإسلام. جمعت أعماله لأوّل مرّة في دراسته: *Jahiliyya and Early Islam* (London: Variorum Reprints, 1980) in كتاباته وتلك الخاصة بطلّابه حول نفس الموضوع الصفّحات المتتالية من مجلّة: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. ولهدم أسطورة مكّة كمركز تجاري عظيم قبل الإسلام، انظر:

Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1987)

مصادر عيسى

تتّ مراجعة المصادر الوثنية واليهودية لعيسى بالتفصيل في:

Schürer, *History of the Jewish People*, 1: 17-124, ainsi que dans John P. Meier, a, a MarMaminal Jew: rethinking the hinking the histhinking the horisturist the hece, ve, Jol, ve, v.

جوسيفوس

معلومات أساسية عن جوسيفوس وعمله متاحة بسهولة في:

Schürer, *History of the Jewish People*, 1:56-88

وفي مجموعة الدّراسات التي نشرها:

Feldman and Gohei Hata, *Josephus, Judaism, and Christianity* (Detroit: Wayne State University Press, 1987).

يوجد تحليل شامل ودقيق عن جوسيفوس وعيسى في كتاب:

Meier, A Marginal Jew, 1:56-88; cf. Schürer, History of the Jewish People, 1:428-41

يمكن الاطلاع على مساهمة النص العربي حول Testimonium Flavianum (انظر:

Meier, A Marginal Jew, 1:78-79 n. 17)، في:

Shlomo Pines, An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications (Jérusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971)

ولمزيد الاطلاع على آخر تحديث للنقاش، انظر:

Alice Whealey, Josephus on Jesus: The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times (New York: Peter Lang, 2003), and Whealey, "The Testimonium Flavianum in Syriac and Arabic," New Testament Studies 54 (2008): 571-90

مخطوطات البحر الميت

تقدّم مجموعتان تفصل بينهما خمس وعشرون سنة، وجهات نظر مختلفة حول

الصلة بين مخطوطات يسوع والبحر الميت:

Krister Stendahl, ed. The Scrolls and the New Testament (1957; rpt. avec une nouvelle introduction par James H. Charlesworth, New York: Crossroad, 1992), et James H. Charlesworth, Jesus and the Dead Sea Scrolls (New York: Doubleday, 1992). Dans ce dernier, l'essai de Charlesworth intitulé "The Historical Jesus" (1-74)

في هذا الأخير، يستعرض مقال تشارلزورث «يسوع التاريخي» (1-74) القضايا التي أثارها المخطوطات ويفحص بعض الإجابات؛ ومن منظور مختلف إلى حد ما، انظر:

Murphy O'Connor, "Qumran and the New Testament", dans Eldon Jay Epp et George W. MacRae, éd. The New Testament and Its Modern Interpreters (Philadelphie: Fortress Press, 1989), 55-74

ولا تزال مسألة التأثير قائمة إلى حد كبير؛ انظر بالتحديد:

James H. Charlesworth, ed. The Bible and the Dead Sea Scrolls (Waco: Baylor University Press, 2006), vol. 3, The Scrolls and Christian Origins.

الحاخامات

إنّ الأثر الرّئيس للإقناع الذي يمكن أن تضيفه المصادر الحاخامية إلى فهم عيسى

هو:

H. Strack et P. Billerback, Kommentar zum Testament aus Talmud und und und Mids, 6 1924-1928

وانظر كذلك:

Jacob Neusner its principal sapper; see, inter alia multa, his Rabbinic Literature and the New Testament: What We Cannot Show, What We Do Not Know (Valley Forge: Trinity Press International, 1994)

أمّا بالنسبة إلى المصادر الحاخامية، فهناك الآن أيضاً:

Peter Schäfer, Jesus in the Talmud (Princeton: Princeton University Press, 2007).

المصادر الأدبية المسيحية

يمكن تناول المصادر حول عيسى، إمّا من وجهة نظر توافرها ومحتواها -وهذا

مذكور بوضوح في:

James D. G. Dunn, The Evidence for Jesus (Louisville: Westminster Press, 1985)

أو من حيث الطريقة التاريخية التي ستستخدم على هذه المصادر- وهو ما يناقش

على نطاق واسع في:

Gerd Theissen and Dagmar Winter, The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria (Louisville: Westminster Press, 2002)

أو، بشكل عام، في المزج بين المصدرين.

اثنتان من اللّمحات العامة والتحليلات (المتباينة) الأكثر شمولاً للمصادر الأدبية

عن عيسى التاريخي موجودتان في كلّ من: Meier, A Marginal Jew, 1:41-195،

وJohn Dominic Crossan، الذي يميل أكثر من ماير إلى الاعتراف كدليل على ما

يسمى بالأناجيل الأبوكريفية في:

The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant (San Francisco: Harper San Francisco, 1991)

تمّ إلقاء شبكة أوسع على النوع الإنجيلي من قبل :

Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Philadelphie: Trinity Press International, 1990).

Helmut Koester ، الأناجيل المسيحية القديمة : تاريخهم وتطورهم (فيلادلفيا :

Trinity Press International ، 1990). ويظهر أثر هذه المقاربة الأخيرة ، التي أيدتها

ندوة عيسى ، في مجموعة واسعة من «الأناجيل» المطروحة في :

Robert J. Miller, *The Complete Gospels: Annotated Scholars Version*, rev. ed. (Santa Rosa: Polebridge Press, 1994).

يعدّ كتاب :

Robert H. Stein, *The Synoptic Problem: An Introduction* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987)

واضحاً ومفيداً بشكل خاصّ حول طرائق فرز التشابكات ، وحول المشاكل

التاريخية الخاصة التي عرضها إنجيل يوحنا ، انظر :

C. H. Dodd, *The Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963); Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, vol. 1 (Garden City: Doubleday, 1966), xxvii-xxxii (on John's sources) and xli-li (John and the historical Jesus)

وبالنسبة إلى يوحنا ومصدر الأقوال ، انظر :

Barnabas Lindars, "Discourse and Tradition: The Use of the Sayings of Jesus in the Discourses of the Fourth Gospel," in Stanley E. Porter and Craig A. Evans, eds., *The Johannine Writings* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 13-30; and on the "semeia source," Robert Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

تمّ فحص بدايات التقليد الأدبي للإنجيل في :

Lawrence Wills, *The Quest of the Historical Gospel: Mark John, and the Origins of Gospel Genre* (Londres: Routledge, 1997)

للحصول على مقاربة أوسع للأناجيل الكنسية في سياق دراسات العهد الجديد ،

انظر :

Epp and Mac Rae, eds, *The New Testament and Modern Interpreters*, part 3, "The Literature of the New Testament" (201-320).

هناك بعض الأفكار المثيرة للاهتمام حول المصادر الأدبية المسيحية:

Wright, *The New Testament and the People of God*, 31-80 et 371-443

حول ما يجب أن يخبرنا به بولس، انظر:

Meier, *A Marginal Jew*, 1:45-47, et James D. G. Dunn, "Jesus Tradition in Paul", dans Bruce Chilton et C. A. Evans, eds, *Studying the Historical Jesus* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 155-78

العهد الجديد الأبوكريفا

كتاب العهد الجديد الأبوكريفا متاح باللغة الإنجليزية في:

Edgar Hennecke et William Schneemelcher, eds, *New Testament Apocrypha*, 2 vols. (Philadelphie: Westminster Press, 1963-1965), et J. K. Elliott, ed. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford: Clarendon Press, 1993); Ron Cameron, *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts* (Philadelphie: Westminster Press, 1982), et J. K. Elliott, *The Apocryphal Jesus: Legends of the Early Church* (New York: Oxford University Press, 1996).

مصادر محمد

القرآن

لا تزال أفضل مقدمة منفردة للقرآن ككتاب مقدّس وكوثيقة هي مقدّمة:

W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970)

على الرّغم من الاعتبارات المهمّة التي اقترحها:

Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, 2nd ed. (Washington: Georgetown University Press, 2003)

لعلّ أكثر العبارات ريبة وتأثيراً حول المأثور القرآني بأكمله هي:

John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, foreword, translations, and expanded notes by Andrew Rippin (Amherst: Prometheus Books, 2004), and John Burton, *The Collection of the Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

توجد الآن أدوات بحثية جديدة لدراسة القرآن؛ أهمها في المقام الأول:

Jane Dammen McAuliffe, ed., *The Encyclopedia of the Qur'an*, 5 vols. (Leiden: E. J. Brill, 2001-2006 [hereafter EQ])

والعمل من مجلّد واحد الذي ألفه:

Oliver Leaman, *The Qur'an: An Encyclopedia* (New York: Routledge, 2006),

ولقد قام بإتمامهما كلّ من:

McAuliffe, ed., *The Cambridge Companion to the Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Andrew Rippin, ed., *The Blackwell Companion to the Qur'an* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009); and Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an in Its Historical Context* (London: Routledge, 2008).

إنّ استخراج محمّد من القرآن ليس بالأمر الهين، كانت هناك محاولات جاذّة من

قيل:

W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca: History in the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988); Alford T. Welch, "Muhammad's Understanding of Himself: The Koranic Data", dans Richard G. Hovannisian et Speros Vryonis, eds, *Islam's Understanding of Itself* (Malibu: Undena Publications, 1983), 15-52; Andrew Rippin, "Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21st Century", dans Harald Motzki, ed. *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (Leiden: E. J. Brill, 2000), 298-309; et maintenant Uri Rubin, art. "Muhammad" dans EQ, 4:440-57

لكن العمل الاستثنائي الأكثر تفصيلاً والأكثر نجاحاً حتى الآن هو عمل:

Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des Tribus: L'Islam de Mahomet* (Paris: Editions Noesis, 1997)

ترجمه إلى العربية: ناصر بن رجب تحت عنوان: ربّ القبائل: إسلام محمّد

[(الترجم)]

كتابة التاريخ العربي

هناك مقدّمات ممتازة لكتابة التاريخ العربي، لا سيّما فيما يتعلّق بسيرة محمّد لكلّ

من:

A. A. Duri, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*

والذي تمّت ترجمه ونشره من قبل :

Lawrence I. Conrad (Princeton: Princeton University Press, 1983)

وكذلك :

R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, rev. ed. (Princeton: Princeton University Press, 1991), 69-91, "The Character of Early Islamic Historiography"

الذي يختتم، بخصوص القرن الأوّل للإسلام :

"The evidence is such... that reasonable certainty may be beyond our grasp" (69)

أيضاً :

Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 18-38, "The Emergence of Genre"

والدراسات المهمّة التي جمعها :

Lawrence I. Conrad, ed, *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives* (Princeton: Darwin Press, 1992).

المصادر السردية

إنّ طبيعة المصادر السردية طوال القرن الأوّل للإسلام، والتي يصفها همفريز بإيجاز بأنها «تبلور متأخّر إلى حدّ ما لتقليد شفهي مرّن» (69, *Islamic History*)، تجعل جميع المحاولات لإعادة بناء تلك الحقبة إشكالية بالغة. ما ينطبق على العصر بشكل عام ينطبق أيضاً على سيرة محمد على وجه الخصوص. تمّت معالجة القضايا الحاسمة في المصادر السردية عن محمد في: Motzki, ed., *Biography of Muhammad*

وكذلك في العديد من المقالات التي أعيد طبعها في :

Uri Rubin, ed., *The Life of Muhammad* (Aldershot: Ashgate Variorum, 1998), and Ibn Warraq, ed., *The Quest for the Historical Muhammad* (Amherst: Prometheus Books, 2000).

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أهميّة :

M. J. Kister, " The Sira Literature ", dans A. F. L. Beeston et al, eds, *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge : Cambridge University Press, 1983), 352-67

ونظرة جون وانسبرو John Wansbrough المتشككة في سيرة ابن إسحاق في:
The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History

التي قام بتقديمها وترجمتها وبملاحظات موسعة: (Amherst: Gerald Hawting
(Prometheus Books, 2006)، شكوك عثرت عنها بطريقة موسعة وبشكل واضح:

Patricia Crone, *Slaves on Horseback: The Evolution of the Islamic Polity*
(London: Cambridge University Press, 1980), 3-17, "Historiographical
Introduction."

كما ذكرنا سابقاً، فإن السيرة النبوية المتداولة في العصور الوسطى متاحة باللغة
الإنجليزية في (Londres: Oxford University Press, 1955) إنَّ مقدِّمة وليام لابن إسحاق، (xiii-xlvii) مفيدة وغنيّة
بالمعلومات. ما يسمّى بدستور المدينة هو مثال لما قد يكون وثيقة أصلية محفوظة
(انظر:

R. B. Serjeant, "The Sunnah Jami'ah, Pacts with the Yathrib Jews and the
Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the... Constitution of Medina",
Bulletin of the School of Oriental and African Studies 41 [1978]: 1-42; et
Humphreys, *Islamic History*, 92-98)

في حين أنّ المراسلات المكثفة التي أجراها محمّد مع العديد من قادة العالم،
والتي أعيد إنتاجها في السّير الأخرى تكاد تكون مزوّرة.
تعدّ أدبيات الواقدي والمغازي في:

J. M. B. Jones, "The Maghazi Literature," in Beeston et al., eds., *Arabic
Literature to the End of the Umayyad Period*, 344-51

أفضل نقطة انطلاق، مع تفاصيل إضافية في:
Rizwi Faizer, art. "Expéditions et batailles" dans EQ, 2:143-53

أما القسم الخاصّ بمحمّد من عمل ابن سعد، فهو متاح بالّلغة الإنجليزية في
كتاب:

Ibn Sa'd's *Kitab al- Tabaqat al-Kabir*, traduit par S. Moinul Haq

H. K. Ghazanfar, 2 vol. (Karachi: Pakistan Historical Society, 1967-1972

والأقسام ذات الصلة من البخاري في صحيح البخاري :

The Early Years of Islam, Being the Historical Chapters of the Kitab Jami'i al-Sahih Compiled by Iman Abu Abd-Allah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari

ترجمة وشرح محمد أسد (جيل طارق: دار الأندلس، 1981).

أما أدبيات الحديث، فواسعة جداً، وقد تمّ فحصها كلاسيكياً في كتاب:

Ignaz Goldziher, "On the Development of the Hadith"

الذي نُشر في الأصل عام 1890 وأعيد طبعه لاحقاً في:

Muslim Studies (London: George Allen & Unwin, 1971), edited by S. M. Stern, 2:17-254

تمّ جمع إسهامات مهمة وطبعها في:

Harald Motzki, ed., Hadith: Origins and Development (Aldershot: Ashgate Variorum, 2004)

التي يجب أن يضاف إليها مقالته:

"Dating Muslim Traditions: A Survey," Arabica 52 (2005): 204-53

وللحصول على نظرة مشكّكة في النتائج:

Henri Lammens, "Qoran et tradition: Comment fut composée la vie de Mahomet", Recherches de Science Religieuse 1 (1910): 25-61; traduction anglaise, "Koran and Tradition- How the Life of Muhammad was Composed", dans Ibn Warraq, ed. Quest for the Historical Muhammad; 169-87

وحول ماثور القصص، انظر:

H. T. Norris, "Qisas Elements in the Qur'an", dans Beeston et al. éd, Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, 246-59

وعن تأثير وهب على المصادر السردية، انظر:

Duri, Rise of Historical Writing, 122-35; et M. J. Kister, "On the Papyrus of Wabih ibn Munabbih", Bulletin of the School of Oriental and African Studies 37 (1974): 545-71

بلوغ سنّ الرشد

كلّ ما نحتاجه تقريباً من أقوال حول موضوع روايات طفولة عيسى قد قاله (أو

قرأه):

Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives of the Gospels of Matthew and Luke*, nouvelle édition mise à jour. (New York: Anchor Doubleday, 1993)

على الرّغم من أنّه لا ينبغي دائماً استخلاص استنتاجاته المتحفّظة نسبياً. إنّ موضوع عائلة عيسى والمسائل الشخصيّة المتعلّقة بها، يتجاوز بالتأكيد حدود روايات

الطفولة ويتوسّع في صورة خلافة إلى أبوكريفا العهد الجديد. تمّ تلخيصه في: (Hennecke and Schneemelcher, eds., *New Testament Apocrypha, A guide to further reading* 1:418-32, including material on Joseph [429-32]).

تمّت مراجعة جميع المعلومات المتاحة بدقّة، وتمّ تقييم الاستنتاجات المختلفة

التي تنبثق عنها بعناية في:

Meier, A Marginal Jew, 1:253-315, "Language, Education, and Socioeconomic Status," and 1:316-71, "Family, Marital Status, and Status as a Layman."

إنّ «قصص الطفولة» الموازية لسيرة محمّد لم تجد بعد ريموند براون، ولكن يمكن

لنا مع ذلك أن نبدأ بفحص مجموعة روايات الطفولة في:

Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (Rochester, VT: Inner Traditions International, 1983), 1-42

وأن نلقي نظرة حول بعضها مع:

Arthur Jeffery, "Was Muhammad a Prophet from His Infancy?" *Muslim World* 20 (1930): 226-34; et Rubin, *Eye of the Beholder*, 21-126, sur "Attestation", "Préparation" et "Révélation", et en particulier ses "Conclusions" (217-60).

إنّ التسلسل الزمني لسيرة محمّد في مكة مثير للجدل بشكل كبير: (Rubin, *Eye of*

the Beholder, 189-216)، خاصّة فيما يتعلّق بصلته بنائب الملك الأثيوبي أبرهة،

انظر:

M. J. Kister, "The Campaign of Hulaban: New Light on the Expedition of Abrahā", *Le Muséon* 78 (1965): 425-36; rpt. Kister, *Studies*; et Lawrence I. Conrad,

"Abraha and Muhammad: Some Observations a propos of Chronology and Literary Topoi in the Early Arabic Historical Tradition ", Bulletin of the School of Oriental and African Studies 50 (1987): 225-40

تمّ تحليل مجموعة الروايات حول «شقّ صدر محمد» من قبل:

Harris Birkeland, The Legend of the Opening of Muhammad's Breast (Oslo: Jacob Dybwad, 1955), et Rubin, Eye of the Beholder, 59-74

وتلك التي تتمحور حول مشاركة النبي في "حرب الفجار" من قبل:

Ella Landau-Tasseron, "The 'Sinful Wars': Religious, Social, and Historical Aspects of Hurub al-Fijar," Jerusalem Studies in Arabic and Islam 8 (1986): 37-59; and Crone, Meccan Trade, 145-48

الأصوات الحيّة

أقوال عيسى

يستمرّ العمل المكثّف على أقوال مصدر Q الآن لأكثر من عشرين عاماً، ويمكن

للمتأخرين الانضمام بسهولة إلى الحوار مع المقتنعين في:

Arland D. Jacobson, The First Gospel: An Introduction to Q (Sonoma: Polebridge Press, 1992), Burton L. Mack, The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins (San Francisco: Harper San Francisco, 1994), or Kloppenborg, Excavating Q

وللحصول على رؤية مختلفة تماماً لـ Q، يجب الرجوع إلى:

Meier, A Marginal Jew, 1:43-44, 134-37

إنّ توثيق محتويات مصادر الأقوال وأقوال عيسى في الأناجيل هو أمر أكثر

تعقيداً، كما يتّضح من الدّراسات التي تمّ جمعها في:

Bruce Chilton and Craig A. Evans, eds., *Authenticating the Words of Jesus* (Boston: E. J. Brill, 2002), Darrell L. Bock, "The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex?" in Michael J. Wilkins and J. P. Moreland, *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1995), 73-100

ربّما تكون المحاولة الأكثر دقّة والأكثر شهرة لفصل الحقيقي عن المتخيّل أو

المختلق هي رمز اللّون المنشور في:

Robert W. Funk, Roy A. Hoover, et le Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus; New Translation and Commentary* (New York: Maxwell Macmillan International, 1993).

لم يرحّب الجميع بالنتائج المشكوك فيها التي خلصت إليها ندوة عيسى، انظر: Witherington, *The Jesus Quest*, 42-57, "Jesus the Talking Head"; et Johnson, *The Real Jesus*, 1-27, "The Good News and the Nightly News".

أقوال محمّد

لقد توقّف الأخذ بصوت محمّد الحيّ، أو تعطلّ، على مستوى العمل الذي يحتفظ به ويعرضه، وهو القرآن. يمكن التعامل مع العمل كنصّ: *texte* (James Bellamy, art. "Textual Criticism of the Qur'an" in *EQ*, 5:237-52; François Déroche, "Written Transmission", in Rippin, ed., *Blackwell Companion to the Qur'an*, 2009, 172-86)

وكمتج (الدراسات التي تمّ جمعها في: Rippin, ed., *The Qur'an: Style and Contents* [Alder-shot: Variorum, 2001])

ولكن المعضلة الكبرى تكمن في فهم تشكّلها وبنائها؛ انظر: Fred McGraw Donner, "The Qur'an in Recent Research-Challenges and Desiderata", et Gerald Bowering, "Reconstructing the Qur'an: Emerging Insights "

والاثنان موجودان على التوالي في: tous deux dans Reynolds, éd. du *Coran*, 29-50 et 70-87

هناك دليل رئيس في اعتراف القرآن نفسه بأنّ محمداً قد تمّ التعريف به -وهو تعريف نفاه محمّد- بوصفه شاعراً كاهناً، ويمكننا أن نصفه أكثر كشاعر كاهن شفهي، وهي فكرة تمّ تفكيكها بدقّة في:

Michael Zwettler, "A Mantic Manifesto: The Sura of 'the Poets' and the Quranic Foundations of Prophetic Authority," in James L. Kugel, ed. *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 75-119

ثمّ واصلها:

Alan Jones, art. " Poésie et poètes " dans *EQ*, 4:110-14

وراء "التلاوة" (القرآن) يكمن كلّ مأثور الشعر الشفهي في شبه الجزيرة العربية، والذي تمّت دراسته بأبعاده الدنيوية من قِبَل:

Michael Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry* (Columbus: Ohio State University Press, 1978)

ولكن، بالنسبة إلى القرآن، فإنّه يصبّ في مفهوم التّصوص المقدّسة؛ انظر بشكل عام:

William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)

وبالنسبة إلى القرآن، انظر كتابه:

Divine Word and Prophetic Word in Early Islam (La Haye: Mouton, 1977); "The Qur'an as Spoken Word: An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture", dans Richard Martin, éd. *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: University of Arizona Press, 1985), 19-40

والمقالات:

"Scripture and the Qur'an" dans *EQ*, 4:558-69, et "Orality", *EQ*, 3:584-87

انظر كذلك:

Alan Jones, art. "Oralité et écriture en Arabie" dans *EQ*, 3:587-93

إنّ الطريق من كلّ ما هو شفهي، شعراً/ أقوالاً إلى القرآن غير واضحة المسالك، لكن أنجيليكا نيورث Angelika Neuirth ساهمت إلى حدّ كبير في إنارة ذلك في عدد من الدّراسات المختلفة، وأبرزها في:

"Du texte de tillitation au canon en passant par la liturgie": de la genèse de la configuré des sourates et de sa redissolution au cours du développement du Culte islamique," *Arabica* 47 (2000): 194-229

وانظر أيضاً، كتابها:

"Structural, Linguistic, and Literary Features," in McAuliffe, ed., *Cambridge Companion to the Qur'an*, 97-114

وكذلك مقال:

"Form and Structure of the Qur'an" in *EQ*, 2:245-66

عيسى في الجليل

يوحنا المعمدان

نمت معالجة علاقة عيسى المهمة مع يوحنا المعمدان بشكل شامل في:

John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 2, *Mentor, Message, and Miracles* (New York: Anchor Doubleday, 1994)

سواء كان هو المعمدان وحده (19-99، مع إيلاء اهتمام خاص لذكره في جوزيفوس، 56-62) أو العلاقة بين الاثنين (100-288)، والتي يجب أن يضاف

إليها:

Joan E. Taylor, *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1997).

بطرس

أعطى ماير اهتماماً متساوياً، وعلى نفس القدر من الأهمية، إلى الاثنين عشر في:

A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, vol. 3, *Companions and Competitors* (New York: Anchor Doubleday, 2001), 125-288

ولكن تجدر الإشارة أيضاً إلى أنه يتناول في مجمله (40-124) المسألة الأكبر المتعلقة بالتلمذة والمسألة الأكثر تحديداً والأكثر أهمية المتمثلة في تقديم بطرس في الأناجيل (221-45)، «الصخرة» التي كان يسوع على وشك بناء «كنيسته» عليها.

الواعظ المتجول

ليس هناك شك في أن عيسى الذي وصفت الأناجيل سيرته في الجليل يمكن وصفه بدقة بأنه واعظ متجول علّم بالقول المأثور والمثل ولكنه يمتلك أيضاً جاذبية قوية وقدرة لا شك فيها على عمل المعجزات. تصوّره معظم البورترهات الحديثة على هذا النحو؛ يعدّ عمل:

Martin Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers* (Edinburgh: T. & T. Clarke, 1996)

مثالاً كلاسيكياً، حيث تختلف التقييمات، ويشكل جذري، حول ما كان عيسى

يعلمه. هنا يفتح الانقسام الكبير على المصادر المفضلة. أولئك الذين يعتمدون بشكل كبير، أو بشكل رئيس، أو بشكل حصري على الأقوال المأثورة من مصادر Q وتوما، يعتبرون عيسى أساساً واعظاً متجولاً يحمل رسالة إصلاح اجتماعي، على الرغم من أنه ربما يكون له إحياءات سياسية وبالتأكيد عواقب سياسية. هذه هي، على سبيل المثال، وجهات النظر عن ندوة عيسى وهي غير مؤكدة حقاً بشأن أي شيء قاله عيسى (انظر الأناجيل الخمسة أعلاه) أو فعله:

(Robert Funk et al., *The Acts of Jesus: What Did Jesus Really Do?* [New York: HarperCollins, 1998])

وبفارق دقيقة ومتفاوتة في:

Burton L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress Press, 1988); John Dominic Crossan, *The Historical Jesus et Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco: Harper San Francisco, 1994); et Marcus Borg, *Jesus: A New Vision* (San Francisco: Harper San Francisco, 1987) et *Meeting Jesus Again for the First Time* (San Francisco: Harper San Francisco, 1994)

أخيراً، هناك إسهامات كل من:

Mack et de Crossan à "The Mediterranean Jesus", et l'engagement de Sean Freyne dans *A Guide to Further Reading* Crossan, "Galilean Questions to the Mediterranean Jesus", dans Arnal et Desjardins, eds, *Whose Historical Jesus?*, 4-60 et 63-91

بكل تأكيد، ينبغي أن تتعامل هذه التقييمات مع أدلة الإنجيل، كما يطرحها مرقس بشكل خاص، والذي يقدم عيسى في دائرة ضوء مختلفة تماماً وفي مسار ينهض من المسيا الموعود به إلى العبد المتألم إلى المسيح القائم من بين الأموات إلى ابن الله إلى المخلص الأخرى. تتم معالجة مشكلة الإنجيل السردية هذه بشكل مباشر من قبل:

Mack, *A Myth of Innocence* et *Who Wrote the New Testament: The Making of a Christian Myth* (San Francisco: Harper San Francisco, 1995), et John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately Following the Execution of Jesus* (San Francisco: Harper San Francisco, 1998).

يشعر كروسان Crossan بأنه مضطّرّ إلى تفسير التوتّر الأخرى الموجود بشكل واضح في مصدر الأقوال (239-92) (*Birth of Christianity*)، لكنّ الآخرين يميلون إلى أخذها في ظاهرها. وهكذا بالنسبة للباحثين أمثال:

Gerd Theissen, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Minneapolis: Augsburg Press, 1991), and Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence* (San Francisco: Harper San Francisco, 1987)

فقد كان عيسى مصلحاً اجتماعياً راديكالياً، ولكن، كما توحى الأناجيل، كان ذلك في سياق اقتراب الآخرة: لم يكن الصراع الطبقي سوى مقدّمة لصراع الفناء.

نبيّ ومسيح

لا يختلف مقطع «عيسى في الجليل» من الأناجيل الإزائية كثيراً عن «عيسى في Q»، باستثناء تنبؤاته المُنذرة بالشّوم، لكن أولئك الذين يواصلون تفضيل الأناجيل السردية (الاستخدام الحصري إلى حدّ ما) على الأقوال المأثورة يقرّون الأناجيل السردية مع التركيز على «عيسى في أورشليم»، وهي الطريقة التي كتب بها مؤلفوها إلى حدّ كبير: يتمّ استخدام الآلام والقيامة لإلقاء الضوء على كلّ ما سبق وتفكيكه. وبالتالي، فإنّ عيسى الذي ينبثق من قراءة المصادر هذه ليس مجرد مرشد أخلاقي أو مصلح اجتماعي، ولكنّه على الأقل -للبقاء ضمن حدود التحليل التاريخي- نبيّ من أنبياء الآخرة لم يقدّم نفسه على أنّه مصلح اجتماعي أو ثوري في القرن العشرين، ولكنّه مسيح الأوّل لإسرائيل. لقد كان ادّعاءً اعتُبر لاحقاً مقنعاً من قبل عدد كبير من معاصريه.

كانت هذه هي وجهة نظر:

C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (New York: Macmillan, 1970)

والتي طرحها: Raymond Brown في مقدّمة:

to *New Testament Christology* (New York: Paulist Press, 1994)

وكذلك في كتابه *Birth of the Messiah* المذكور أعلاه وكذلك في *Death of the*

Messiah المذكور أدناه، والتي طرحها أيضاً:

James D. G. Dunn, Christianity in the Making, vol. 1, Jesus Remembered (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003), et A New Perspective on Jesus; E. P. Sanders, The Historical Figure of Jesus (New York: Penguin, 1993)

وتلك التي طرحها كذلك John P. Meier في المجلدات الأربعة:

A Marginal Jew (1991-2009); et N. T. Wright, Jesus and the Victory of God (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

بالتأكيد، ليس هذا كل ما يؤمن به هؤلاء المؤلفون عن عيسى. لدى معظمهم قناعات إضافية عن الرجل الذي يسميه المسيحيون ابن الله. تحملنا كريستولوجيا ريمون براون التي استشهدنا بها للتو إلى ذلك العالم الجديد من حالة عيسى الخارقة للطبيعة، لكنه ليس الموجّه الوحيد. هناك أيضاً:

Martin Hengel, The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish Hellenistic Religion (Philadelphia: Fortress Press, 1976)

وكذلك:

James D.G. Dunn, Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation, 2e éd. (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1989)

وهناك كذلك العمل المذكور سابقاً:

Hurtado, How on Earth Did Jesus Become a God?

ملكوت ومعجزات

حول «ملكوت» رسالة عيسى، هناك معالجة كاملة للموضوع في:

Meier, A Marginal Jew, 2:237-508, with a bibliography (272-73)

انظر أيضاً:

Bruce Chilton, ed., The Kingdom of God in the Teaching of Jesus (London: SPCK, 1984), and his "The Kingdom of God in Recent Discussion," in Chilton and Evans, eds., Studying the Historical Jesus, 255-80

تأثرت النقاشات الحديثة بشكل خاص بعمل:

C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom (New York: Scribner, 1961)

وكذلك بأعمال:

Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1976) and *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1963).

خصّص ماير درجة مماثلة من التفاصيل الدقيقة لمعجزات عيسى في كتابه:

A Marginal Jew, 2:509-1038

مع بيليوغرافيا (522-24)، والتي يجب أن تُضاف إليها إعادة طبع الكتاب

الكلاسيكي لـ:

Morton Smith's classic "Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Men, the Gospels, and Jesus,"

في دراساته:

in the Cult of Yahweh, vol. 2, New Testament, Early Christianity, and Magic (Leiden: E. J. Brill, 1996), 3-27

بالإضافة إلى لمحات كلّ من:

Barry L. Blackburn, "The Miracles of Jesus," in Chilton and Evans, eds., *Studying the Historical Jesus*, 353-94; and Graham Stanton, "Message and Miracles," in Markus Bockmuehl, ed., *The Cambridge Companion to Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 56-71

محمّد في مكة

توجد مقدّمة مفيدة لهذه الأسئلة عرضها:

Wim Raven, art. "Sira and the Qur'an" dans EQ, 5:29-51

يمكن استخلاص تعاليم محمّد من كلا المصدرين، ولكن هناك مزيد من

الاستراتيجيات غير المباشرة. لقد جمعت باتريشيا كرون ومايكل كوك في:

Hagarism: The Making of the Islamic World (Cambridge: Cambridge University Press, 1977)

شهادات من جيران الإسلام لمعرفة الانطباعات الأولى عن النبيّ ورسالته، في

حين اختصر:

Sidney H. Griffith, "The Prophet Muhammad, His Scripture, and His Message

According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century," in *La vie du prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg 1980* (Paris, 1983), 99-146

ردود الفعل المسيحية للقرن الثامن للدين الجديد؛ انظر:

A. Saadi, "Nascent Islam in the 7th Century Syriac Sources," in Reynolds, ed., *Qur'an* 217-22

فالتأثير مثير للاهتمام أكثر من كونها مرضية، وينتهي كاتب السيرة بالعودة إلى المصادر المتداولة، القرآن والضيق المختلفة للسيرة.

سيرة محمد النبوة في مكة

تم تغطية سيرة محمد النبوة في مكة بتفاصيل كبيرة، وإن لم تكن مقنعة دائماً، في

نسخة ابن هشام من ابن إسحاق، المتوفرة باللغة الإنجليزية في:

The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's *Sirat Rasul Allah*, with introduction and notes by A. Guillaume (London: Oxford University Press, 1955), 109-218

وهي مفصلة في تاريخ الطبري، محمد في مكة، المجلد السادس، ترجمة وشرح:

W. Montgomery Watt and M. V. McDonald (Albany: SUNY Press, 1988), 60-152

هذه المواد التي تشكل أساس الدراسات الحديثة مثل:

Watt's, Muhammad at Mecca (Oxford: Clarendon Press, 1952), in Frants Buhl and Alford T. Welch, art. "Muhammad" in the *Encyclopaedia of Islam*, vol. 5 (1968), 360-76, "The Prophet's Life and Career"; the Meccan chapters of Maxime Rodinson, Mohammed (London: Penguin, 1971), 69-148; and my own Muhammad and the Origins of Islam (Albany: SUNY Press, 1994), 133-66

الدعوة إلى النبوة

لقد تمت دراسة دعوة محمد إلى النبوة (انظر، Lings, *Muhammad*, 43-45)، من

قيل كل من:

Richard Bell, "Mohammed's Call", *Moslem World* 24 (1934): 13-19, et "Muhammad's Visions", *Moslem World* 24 (1934): 145-54; et Stefan Wild, "We have sent down to the book with the truth...": Spatial and Temporal Implications of the Qur'anic Concepts of *nazul*, *tanzil* and '*inzal*," in Stefan Wild, ed., *The Qur'an as Text* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 137-56

كما حظي «الإسراء» كذلك باهتمام خاصّ (Lings, Muhammad, 101-4) من قِبَل كلِّ من:

Geo Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955); J. R. Porter, "Muhammad's Journey to Heaven", *Numen* 21 (1974): 64-80; Heribert Busse, "Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 14 (1991): 1-40 and, opening into its larger influence in Islam, Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*, 159-75

الآيات الشَّيطَانِيَّة

حادثة إدخال «آيات شيطانية» في سورة النّجم، آية 20 رواها الطَّبْرِي من بين آخرين (التاريخ، 6: 107-112) واستكملها مفسّرون مسلمون في العصور الوسطى مثل الرَّمْخُشَرِي:

Zamakhshari (Helmut Gaetje, *The Qur'an and Its Exegesis* [Berkeley: University of California Press, 1976], 53-55)

وقد قُدِّمت كتوضيح لقول في مكان آخر (سورة الحجّ، آية: 52)، حيث يعترف الله أنّه أعطى الشَّيْطَانَ الإِذْنَ بِإِلْقَاءِ آيَاتٍ فِي الْقُرْآنِ (انظر: Shahab Ahmed, art. "Satanic Verses" in *EQ*; 4:531-35, et Rubin, *Eye of the Beholder*, 156-68)

يوم القيامة

ترسم سور القرآن المَكِّيَّة عدداً من الصور البيانية ليوم الحساب والحياة بعد الموت، بما فيها من جزاء وعقاب. انظر:

Jane I. Smith, art. "Eschatology" in *EQ*, 2:44-54; Fazlur Rahman, *Major Themes in the Qur'an*, 2nd ed. (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994), 106-20

وهذه الحياة بعد الموت أسهب في شرحها المفسّرون المسلمون (وهناك مثال على ذلك في:

Gaetje, *The Qur'an and Its Exegesis*, 172-86). يبدأ المشهد بموت المؤمن: (Jane I. Smith and Yvonne Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* [Albany: SUNY Press, 1981])

مع تطورها في التفسير اللاحقة)، وتنضمّن مشاهد حيّة لكلّ من: *Jahannam* (R. Gwynne, art. "Hell and Hellfire" in *EQ*, 2:414-40; Stefan Wild, art. "Hell" in Leaman, ed., *Qur'an Encyclopedia*, 259-63) and "The Garden" or Paradise (Josef Horowitz, "Das koranische Paradies" [Jerusalem, 1923; rpt. Rudi Paret, *Der Koran* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975)], 53-73; Stefan Wild, art. "Heaven" in *Qur'an Encyclopedia*, 258-59)

والوعد بـ: «كواعب أترابا» (سورة النبأ، آية: 33)، «كأهنّ اللؤلؤ والمرجان» (سورة الرحمن، آية 58)، «وزوّجناهم بحور عين» (سورة الطور، آية 20)، ما أثار نقاشاً ساخناً حول حقيقة معنى «حور» عند: (Oliver Leaman, art. "Houris" dans Leaman, ed, *Qur'an Encyclopedia*, 269-71)

ووقّر للكتاب المسيحيين حبواً لا نهاية لها لمطاحن الجدل التي لديهم.

أنبياء الله

هذا الموقف التحذيري المنذر قد تغيّر -لكن لم يتمّ استبداله تماماً- في تطور القرآن بنهج آخر. لقد وضع محمد نفسه في تاريخ الوحي وبشكل أدقّ في سلاله الأنبياء الذين أرسلهم الله والتي بدأت مع آدم، والتي وصلت الآن إلى ذروتها ونهايتها معه. انظر:

Rahman, Major Themes, 80-105, and a full treatment in Uri Rubin, "Prophets and Prophethood", in Rippin, ed., *Blackwell Companion to the Quran* 234-47

وراء هذا يكمن فهم محمد لله وإرادته وقدرته في الكون.. ومثل كلّ المفاهيم الشاسعة الأخرى، فإنّها تتكشف تدريجياً في القرآن حسب الظروف والرغبات. تمّ جمع المعطيات من قِبَل كلّ من:

Rahman, Major Themes, 1-16, and Rippin, "God," in his *Blackwell Companion to the Qur'an*, 223-33

وهناك أيضاً مكانة البشر في النظام الاقتصادي الإلهي المرسوم تمّ تعقبه، وفقاً لمنظورين مختلفين للغاية، من قِبَل كلّ من:

Rahman, Major Themes, 17-36, and Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran* (Tokyo: Keio Institute, 1964)

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لا يقف الفرد وحيداً أمام الله، له حياة في المجتمع، ويضع القرآن أمراً بسيطاً ولكن قوياً تعتمد عليه أخلاق المسلمين بأكملها: «تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر» (سورة آل عمران: 104، 110؛ سورة التوبة: 71، آية تتضمن صراحة النساء في هذه الواجبات). لكنّه لا يحدّد في غالب الأحيان طرائق الأمر ولا الأمثلة الصريحة لتطبيقه؛ انظر:

A. Kevin Reinhart, art. " Ethics in the Qur'an " dans EQ, 2:55-78

وهذا يعود إلى المأثور التشريعي العجيب للإسلام، الذي وصفه بالتفصيل:
Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)

وبشكل أكثر إيجازاً في كتابه:

Forbidding Wrong in Islam: An Introduction (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)

يمكن أيضاً تناول البنى الأخلاقية التي يقوم عليها القرآن من خلال مقارنتها مع نظيراتها في فترة ما قبل الإسلام، مثلما فعل كلٌّ من:
Ignaz Goldziher, "Muruwwa and Din," in *Muslim Studies*, ed. Stern, 1:11-44, 201-8; and M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts* (Leiden: E. J. Brill, 1972)

وهذا الأخير من خلال تحليل دلالي لمصطلحاته الرئيسية، وهي طريقة اتّبعها أيضاً:
Toshihiko Izutsu in *The Structure of Ethical Terms in the Koran* (Tokyo: Keio Institute, 1959) and *Ethico- Religious Concepts in the Quran* (Montreal: McGill University Press, 1966).

ومع ذلك، فإنّ القرآن يمعن أحياناً في التفاصيل حول واجبات المؤمنين تجاه الله، مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج، والتي أشار إليها:
Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, 162-64

هناك أيضاً شواغل أكثر دنيوية فيما يقدّمه القرآن، ليس كنصيحة ولكن كتشريع إلزامي: الزّواج والطلاق والميراث وآداب الطّعام وشرب الخمر والزّنا:
(Watt, *Bell's Introduction*, 164-66)

وتنظيم مجموعة واسعة من العلاقات الجنسية. وقد ناقشها :
 Khaleel Mohammed, "Sex, Sexuality, and the Family," in Rippin, ed., Blackwell Companion to the Qur'an, 298-307)

مصنوفة يهودية ومسيحية؟

بدأت 'مصادر' محمد والقرآن بجديّة مع أطروحة الدكتوراه:
 Abraham Geiger de 1832, "What Did Muhammad Borrow from Judaism?"

والتي تُرجمت إلى الإنجليزية عام 1898 وأعيد طبعها باسم:
 Judaism and Islam (New York: Ktav, 1970)

(وعن جيغر وعمله، انظر:

Jacob Lassner, "Jacob Geiger: A Nineteenth Century Jewish Reformer on the Origins of Islam", dans Martin Kramer, éd. The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis [Tel Aviv: Moshe Dayan Center, 1999], 103-36).

يبدو أنّ هذا التناول المباشر إلى حدّ ما، مع آثاره الاختزالية، قد فقد زخمه في الآونة الأخيرة، على الرغم من أنّه ربّما تمّت إعادة صياغته ببساطة كبحت لإخباريين محتملين؛ انظر:

Claude Gilliot, art. "Informants" in EQ, 2:512-18

ما يتمّ تقديمه هنا هو شيء متواضع جدّاً؛ أي إنّ شكلاً من أشكال المسيحية اليهودية غير الأرثوذكسية قد قدّم سياقاً دينياً غير مذكور، إلى جانب الوثنية العربية المحلية، التي تحدث عنها محمد، والتي سمع عنها جمهوره وفهمها. أنا لست أوّل من اقترح ذلك. لقد أشار هانز يواكيم شويس إلى نفس الاتجاه في عمله الأساسي:
 Jewish-Christianity: Factional Disputes in the Early Church (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 136-40

وتناوله: Neal Robinson, Christ in Islam and Christianity, 15-22

لا تزال «المسيحية اليهودية» مصطلحاً ومفهوماً إشكالياً للغاية، كما توضّحه النظرة الخاطئة التي ألقاها:

Matt Jackson-McCabe, Jewish Christianity Reconsidered (Minneapolis: Fortress Press, 2007)

لكن المشكلة تركز بالدرجة الأولى على بدايات حركة عيسى وعلاقتها بالظاهرة التي تمّ تحديدها لاحقاً باسم «المسيحية اليهودية»، انظر:

Craig C. Hill, "The Jerusalem Church," in Jackson-McCabe, ed., *Jewish Christianity Reconsidered*, 39-56

ولكن ليس هناك أيضاً شك في أنّ المسيحيين اللاحقين رأوا بين معاصريهم نسخة من إيمانهم يُحكم عليها على أنّها منحرفة بسبب احترامها الواسع جداً للتوراة ونظرتها المتدنية جداً عن يسوع، وهي التّشوّهات التي أرجعوها إلى الأصول اليهودية. ومن المؤكد أيضاً أنّهم واجهوا ووصفوا وحاولوا تكذيب أولئك الذين أبقوا عليهم من إخوانهم المسيحيين؛ انظر، حول اثنين من أهم هؤلاء:

Petri Luomenen, "Ebionites and Nazarenes", dans Jackson-McCabe, ed, *Jewish Christianity Reconsidered*, 81-118

يبدو أنّ القرن الرابع كان العلامة البارزة للظاهرة اليهودية المسيحية في الشرق الأوسط، ولكن هناك أدلة مقنعة على استمرارها في العصر الإسلامي، كما يتّضح من النقاش العلمي الذي وصفه:

John G. Gager, "Did Jewish Christians See the Rise of Islam?" in Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed, *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 361-72

وفي وقت مبكر جداً، ارتبطت بعض المجموعات، وأبرزها الكسائية (Elkasaites، شبه الجزيرة العربية، لكن معرفتنا بالمسيحية في شبه الجزيرة العربية في القرن السادس ضعيفة للغاية - ما نعرفه في الغالب له علاقة بجنوب شبه الجزيرة العربية وقبائل السهوب السورية التي كانت حليفة لبزنطة وقطيسفون (انظر:

Hoyland, *Arabia and the Arabs*, 146-50, 298-99)

عيسى في اورشليم

مثلما غطى روايات الطفولة بتفصيل كبير، خصّص ريمون براون دراسة أكثر طموحاً لجزء كبير من أيام عيسى الأخيرة في اورشليم:

The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave; A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels, 2 vols. paged consecutively (New York: Doubleday, 1994)

مع بيليوغرافيا كاملة حسب قسم كلّ عنصر من عناصر السرد. وصف براون رصين ومتوازن، لكنّه يمثل وجهة نظر تقليدية لكيفية تطوّر تلك الأيام القليلة. مختلف تماماً هو تقديم:

John Dominic Crossan, The Cross That Spoke: The Origins of the Passion Narrative (San Francisco: Harper and Row, 1988)

والذي كُتب قبل براون، وكتابه:

Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus (San Francisco: Harper San Francisco, 1995)

يتعامل براون مع كروسان، أو بالأحرى مع مصدر كروسان، the Gospel of Peter, in Death, 1317-49، يحدّد كروسان الاختلاف بينهما بأنّه «رواية متذكّرة» (وجهة نظر براون لرواية الآلام) مقابل «نبوءة موثّقة» (حكمه الخاصّ على تلك الرّواية) في:

Who Killed Jesus? 1-38, "History and Prophecy."

العشاء الأخير

يبدأ كتاب براون برحيل عيسى وأتباعه من عشاء عيد الفصح مساء الخميس. يتمّ تقديم هذا الحدث بطريقة أو بأخرى في جميع مصادرنا (تمّ تحليله في:

Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* [Philadelphia: Trinity Press International, 1966]

وفي:

Xavier Léon-Dufour, *Sharing the Eucharistic Bread* [Mahwah: Paulist Press, 1982], 182-280

وأيضاً في:

Paul F. Bradshaw, *Eucharistic Origins* [Oxford: Oxford University Press, 2004], 1-23)

ومن الصعب تمييز الأكثر موثوقية (Bradshaw, Search, 47-48) أو حتى الرّابط الدقيق بين هذه الوجبة وعيد الفصح اليهودي: (Bradshaw, Search, 48-51; Jeremias, Eucharistic Words, 15-88).

المحاكمات

بعد اعتقاله في جثسيماني (براون، موت المسيح، 237-314)، كان عيسى قد خضع لمحاكمتين، أو ربّما ثلاث محاكمات: واحدة أمام رئيس الكهنة قيافا مساء الخميس (براون، موت المسيح، 315-560، مع بيليوغرافيا، 315-327)، ربّما محاكمة رسمية ثانية أمام السنهدريم صباح يوم الجمعة (لوقا 22: 66؛ لكن انظر براون، موت المسيح، 431-432)، ومحاكمة رومانية بيلاطس البنطي صباح الجمعة (براون، موت المسيح، 665-877، مع بيليوغرافيا، 665-75). هناك مجموعة هامة من الدّراسات مخصّصة لجميع جوانب التجارب:

E. Bammel, ed., *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of C.D.F. Moule* (London: SCM, 1970)

بالإضافة إلى دراسات فردية لكلّ من:

S. G. F. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth* (London: Batsford, 1968); D. R. Catchpole, *The Trial of Jesus* (Leiden: E. J. Brill, 1971); and Paul Winter, *On the Trial of Jesus*, 2nd ed. (Berlin: de Gruyter, 1974)

هناك أيضاً مقاربات أكثر تخصصاً مثل:

H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), 254-90; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 1-47; and E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 145-80

الصلب

إنّ تناول براون لصلب عيسى طويل ومفصّل (موت المسيح، 884-1096، مع

بيليوغرافيا ثرية بشكل خاص، 884-99). وحول الصلب بشكل عام، انظر:

E. Bammel, "Crucifixion as a Punishment in Palestine," in his *Trial of Jesus*, 162-65; Martin Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message*

of the Cross (Philadelphia: Fortress Press, 1970); and now Joel B. Green, "Crucifixion," in Bockmuehl, ed., Cambridge Companion to Jesus, 87-101

أخيراً، وعن موت عيسى على الصليب، هناك دراسة رائعة جداً قام بها: W. D. Edwards et al., "On the Physical Death of Jesus," Journal of the American Medical Association 255 (1986): 1455-63

التفنن

تمّ لفت الانتباه بشكل خاص إلى الموقع، الذي حُدّد تقليدياً بالمكان الذي توجد فيه كنيسة القيامة الآن، من قِبَل:

V. C. Corbo, Il Santo Sepulcro di Gerusalemme, 3 vols. (Jerusalem: Franciscan Press, 1981-1982), and C. Coüasnon, The Church of the Holy Sepulcher in Jerusalem (London: Oxford University Press, 1974), and two articles in the Biblical Archeology Review 12 (1986): Dan Bahat, "Does the Church of the Holy Sepulcher Mark the Burial of Jesus?" (26-40) and G. Barkey, "The Garden Tomb-Was Jesus Buried There?" (40-57)

تمّت دراسة دفن يسوع نفسه من قِبَل: Brown, Death of the Messiah, 1201-1316, avec une bibliographie, 1201-4

ومقابل هذا العرض التقليدي يجب قراءة الرواية المشكّكة في: Crossan, Who Killed Jesus?, 160-88

القيامة

يُنهي براون المسيا بدفن عيسى، وهو ما قد يمثّل حدود الرواية التاريخية لعيسى. لكن براون كان له كلمته حول قيامة عيسى، مقترنة بشكل كبير بحدث معجز آخر في: The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus (New York: Paulist Press, 1973), 69-130

الخطوة الأولى في أيّ تناولٍ للقيامة هي الروايات التي لا تدّعي وصف الحدث نفسه بل الظروف المحيطة به:

David Catchpole, Resurrection People: Studies in the Resurrection Narratives of the Gospels (Londres: Dartman, Longman and Todd, 2000); et Bruce Chilton, "Resurrection in the Gospels", dans A. J. Avery-Peck et Jacob Neusner, eds, Judaism in Late Antiquity, part 4, Death, Life-After-Death, Resurrection, and the World to Come in the Judaism of Antiquity (Leiden: E. J. Brill, 2000), 215-39

هذا الأخير، يضع القيامة في سياق المعتقدات اليهودية في هذه المسألة، والتي أصبحت أكثر دقة في:

Pinchas Lapide, *The Resurrection of Jesus: A Jewish Perspective* (Londres, SPCK, 1983)

شدّد: Geza Vermes أيضاً على يهودية عيسى. لذا، فإنّ دراسته الموجزة:
The Resurrection: History and Myth (New York: Doubleday, 2008)

لها مكانها هنا أيضاً. نشر Markus Bockmuehl دراسة ممتازة ومختصرة، «القيامة»، في كتابه: *Cambridge Companion to Jesus*, 102-20، لكنّ مجال الاهتمام التام بالموضوع وتنوّع الآراء حوله موضحان بشكل كبير في أربع مجموعات من المقالات المخصّصة لقيامة عيسى:

Stephen T. Davis, éd. *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus* (Oxford: Oxford University Press, 1997); S. E. Porter et al, eds, *Resurrection* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); S. Barton et G. Stanton, eds, *Resurrection: Essays in Honor of Leslie Houlden* (London: SPCK, 1994); et Robert B. Steward, eds, *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue* (Minneapolis: Fortress Press, 2006)

وما فيها من علم أكثر من مجرد وجهات نظر.

محمّد في المدينة

لقد ألقت الهجرة بمحمّد في بيئة جديدة، ثقافة واحة المدينة، وقد تمّت دراسة المدينة وسكانها بشكل مكثّف في الدّراسات التي تمّ جمعها في كتاب:

Michael Lecker in the studies collected in his *Muslims, Jews, and Pagans: Studies on Early Islamic Medina* (Leiden: E. J. Brill, 1995)

كما تمّت دراسة النّاس والقبائل والمجتمع في شبه الجزيرة العربية في زمن محمّد في:

(Aldershot: Ashgate Variorum, 2005)

في البداية، كان دور محمّد في هذه المدينة محكوماً بوثيقة مكتوبة على ما يبدو

تسمّى «اتفاقيات المدينة» أو، بشكل أقلّ ملائمة، «دستور المدينة». تمّت دراسة هذه الوثيقة بالتفصيل من قبل:

Serjeant, "Sunnah Jami'ah," and with emphasis on community formation by Frederick Denny, "Ummah in the Constitution of Medina," *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1977): 39-47

وسرعان ما تمّ استبدال دستور المدينة بمفهوم جديد، والذي ثبت أنّه دائم ومستمرّ، وهو مفهوم الأمة، أو مجتمع المسلمين، وقد تمّ تحليل فهم محمّد له من قبل:

Frederick Denny, "The Meaning of Umma in the Qur'an," *History of Religions* 15 (1975): 34-70

وعلى مستوى أشمل، من قبل:

canvas, Ella Landau-Tasseron, "From Tribal Society to Centralized Polity: An Interpretation of Events and Anecdotes in the Formative Period of Islam," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999): 180-216.

محمّد ويهود المدينة

بعد وقت قصير من وصوله إلى المدينة، انخرط محمّد في معاملات مع القبائل اليهودية هناك. وقد جلب تفاعلهم المتبادل، الذي انعكس في القرآن: (Uri Rubin, art. "Juifs et judaïsme" dans EQ, 3:21-34)

الكثير من الاهتمام، سواء في العصور الوسطى أو الحديثة. تمّت دراسة هذه المسألة بالتفصيل من قبل:

A. J. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina* (Freiborg: Klaus Schwartz, 1975)

ولكن توجد الآن دراسات أكثر تفصيلاً مثل دراسة:

Michael Lecker, "A Jew with Two Side-Locks: Judaism and Literacy in Pre-Islamic Yathrib (Medina)," *Journal of Near Eastern Studies* 56 (1997): 259-73

والتي تناقش تقليد معرفة اليهود بالكتابة والقراءة هناك. كما درس ليكر الصراع السياسي في:

"Did Muhammad Conclude Treaties with the Jewish Tribes Nadir, Qurayza and Qaynuqa?" Israel Oriental Studies 17 (1997): 29-36

كما سبق أن ذكر:

M. J. Kister, "The Massacre of the Banu Qurayza: A Re-examination of a Tradition," Jerusalem Studies in Arabic and Islam 8 (1986): 61-96

وانظر، من منظور إسلامي: محمّد بركات، محمّد واليهود: نظرة جديدة (دلهي الجديدة: فيكاس 1980).

مجتمع الغزوات

على الرّغم من أنّ الأجيال اللاحقة، مسلمة وغير مسلمة، وجدت العديد من الاهتمامات الأخرى فيها، إلّا أنّ مؤلّفي سيرة الرّسول قد صاغوها، كما رأينا، حول الغزوات المستمرة التي بدأها محمّد منذ نصبه كمين بئر بدر إلى سنة وفاته ظهرت شرعية هذه الغزوات، والمسألة الأعمّ حول استخدام القوة، حتى قبل مغادرة محمّد لمكة:

(Fred M. Donner, The Early Islamic Conquests [Princeton: Princeton University Press, 1981], 55-62; Reuven Firestone, The Origin of Holy War in the Religious Civilization of Islam [Oxford: Oxford University Press, 1999], 13-98)

لكنّ لم يكن لدى كتاب سيرته مشكلة مع انتشار السّيادة الإسلامية عن طريق السّلاح.

Donner, Early Islamic Conquests, 62-82; Firestone, Origin of Holy War, 105-26; Faizer, art. "Expéditions et batailles" dans EQ, 2:143-53

محمّد، الإرث

وفاة النّبي

يبدو أنّ وصف مرض النّبي الأخير وموته قد تمّ تقليصه في نسخة ابن هشام من السّيرة (ابن إسحاق، السّيرة، 678-683)، حيث يقدّم لنا الطبري مجموعة أكثر تعقيداً من الرّوايات:

(تاريخ الطبري)، المجلّد 9، السّنوات الأخيرة للنّبي، ترجمة وتعليق:

Ismail K. Poonawala [Albany: SUNY Press, 1990], 162-88)

وقد قام بتنسيقها جميعاً: Lings, Muhammad, 337-41

"الأسوة الحسنة"، الرّجل المعصوم من الخطأ

ما فكّر فيه المسلمون لاحقاً عن محمّد قد تمّ التعبير عنه بالفعل في مآثور السّيرة، ولكن غالباً ما يتمّ ذكره في القرآن. كان هذا بالتأكيد هو الحال مع الإشارة إلى محمّد على أنّه «أسوة حسنة» (سورة الأحزاب: 21) أو نموذج ممتاز للسلوك البشري. تطوّر هذا المفهوم من ظهور الحديث حول موضوع مجموعات من هذا القبيل إلى أعمال قائمة بذاتها مخصّصة لخصال النّبي: Schimmel, And Muhammad Is His Messenger, 24-55. كان التطوّر سردياً إلى حدّ كبير، ولكنّ الفكرة نفسها أو ما شابهها أدّت إلى ولادة عقيدة سرعان ما تطوّرت، كما رأينا، إلى عقيدة لا تشوبها شائبة، عقيدة (عصمة) النّبي؛ انظر:

A. J. Wensinck, The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development (Londres: Frank Cass, 1968), 217-18

لم تُظهر عقيدة العصمة، التي تبعها أيضاً: Schimmel (And Muhammad Is His Messenger, 56-66) تمجيداً كبيراً لمحمّد، كما فعلت العقيدة المسيحية الموازية للخبيل بلا دنس لمريم، وذلك لضمان صحّة الوحي القرآني، والأحاديث التي تُنسب إليه؛ انظر:

Marianna Klar, art. "ism/isma" in Leaman ed., Qur'an Encyclopedia, 318-21

عيد مولد النّبي

كانت «العصمة من الخطأ» من عمل علماء الدّين، لكنّ الأحداث، الحقيقية أو الأسطورية، في سيرة محمّد كانت موضوع التقوى الشعبيّة. لا يوجد مكان يتجلّى فيه هذا بوضوح أكثر من الاحتفالات والقصص والطقوس التي تطوّرت حول الميلاد، المستوحى بوضوح من عيد الميلاد المسيحي، عيد ميلاد النّبي (المولد أو ميلاد النّبي)

في الثاني عشر من ربيع الأول. لقد رسم: Schimmel, And Muhammad Is His Messenger, 144-58
تخطيطاً أولياً للاحتفال به، ولكن يوجد الآن:

Marion Holmes Katz, The Birth of the Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam (London: Routledge, 2007)

ومقارنة فدوى الجندي في مقال لها بعنوان "Mawlid":

in John Esposito, ed., The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (New York: Oxford University Press, 1995), 3:79-82

معجزات

لا يترك القرآن أي مجال للشك في أنّ التأكيدات النبوية في الماضي كانت مصحوبة بـ «آيات» أو «بينات» التي اتخذت شكل الإعجاز. انظر:

A. J. Wensinck, "Muhammad and the Prophets," in Rubin, ed., Life of Muhammad, 319-44; Uri Rubin, "Prophets and Prophethood," in Rippin, ed., Blackwell Companion to the Qur'an, 243-44, "Signs and Miracles."

كان القرآن أحد هذه الآيات المعجزة، لكنّ جمهور محمّد طلب منه أنّ يقدم شيئاً أكثر تحديداً، وأكثر واقعية، «لولا أنزل عليه كنز أو جاء معه ملك» (سورة هود: 12)، «وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّى تُفْجِرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً» (سورة الإسراء: 90)، «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلْنَا مَلَائِكَةً» (سورة المؤمنون: 24) إجاباته متناسقة: الله هو الذي يصنع المعجزات، وليس الأنبياء، وهم مجرد بشر (سورة يوسف: 109، سورة الرعد: 38، سورة ابراهيم: 11... إلخ؛ انظر:

Watt, Bell's Introduction to the Qur'an, 124-27

ما رفضه محمّد في حياته، أمّنه له المأثور الإسلامي بعد وفاته دون أي قيد. هناك بالفعل معجزات تمّ ذكرها في ابن إسحاق ومن المحتمل أنّها ظهرت قبل ذلك، كما أكّد ذلك:

Josef Horowitz, "The Growth of the Muhammad Legend," Muslim World 10 (1920): 49-58; rpt. in Rubin, ed., Life of Muhammad, 269-78

تظهر المعجزات مبكراً وغالباً في الأحاديث. للحصول على نموذج، انظر:

John Burton, An Introduction to the Hadith (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 97-101

اثنان من أشهرها هما «شق صدر النبي» و«الإسراء»، وكلّ منهما يأخذ نقطة انطلاقه من مرجع مبهم في القرآن، «أَلَمْ نُشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» (سورة الشرح: 1)، «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (سورة الإسراء: 1)، ولكن توسّع ماثور السيرة، وكذلك كلّ الأحاديث النبوية المنبثقة منه، في تفاصيل معجزة؛ انظر:

Schimmel, And Muhammad Is His Messenger, 67-69

لقد تمّ التعامل بالطريقة نفسها مع القرآن الذي يتحدث، فيما يبدو أنّه سياق أخروي، عن انشقاق القمر: «اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ» (سورة القمر: 1). وأصبح هذا في أذهان أتباعه معجزة نبوية: شقّ محمد القمر (Schimmel, And Muhammad Is His Messenger, 69-71) لقد اتضح أنّ هذه لم تكن سوى البداية الواقعية. وكلّما انتشر الإسلام، انتشرت معه

أسطورة محمد، ليس فقط كنبّي ولكن أيضاً كصانع معجزات يمكن لبركاته أن توفر الطعام والماء والشفاء- Schimmel, And Muhammad Is His Messenger, 74-80

ادب النّبِي

تمثل السيرة أحداث حياة محمد بشكل رسمي في شكل سيرة ذاتية. ولكن قبل وجود السير، تمّ تداول هذه الأحداث على أنّها ذكريات فردية اعتُبرت فيما بعد «أحاديث». تُلفت السير انتباهنا قبل الأحاديث، تلك الأحاديث المتمثلة بشكل أساسي في المجموعات الكبيرة التي تمّ ضبطها في القرن التاسع:

(Burton, Introduction to the Hadith, 119-47, and Muhammad Zubayr Siddiqi, Hadith Literature: Its Origin, Development, and Special Features [Cambridge: Islamic Texts Society, 1993], 43-75)

ومع ذلك، تبقى الأحاديث أقدم الشّهادات على سيرة محمد.

كان كتاب السيرة يأخذون الأحاديث التي يحتاجون إليها ويدمجونها أحياناً في نصوصهم. كان جامعو الأحاديث يكتبون للفئة الناشئة من الفقهاء في الإسلام، لذلك تركوا الأحاديث كما هي، لكنهم جمعوها في تصنيفات مفيدة للفقهاء: الطلاق، والإرث، والحرب... إلخ، إلا أن رؤيتهم كانت أوسع قليلاً من مجرد التشريع، فقد تضمنت ما يُعرف بالأدب، والذي يُفهم في هذا السياق بشكل أفضل على أنه السلوك اليومي أو الأخلاق اليومية.

في مجموعة الأحاديث النبوية (Siddiqi, Hadith Literature, 55-58)، التي تعدّ أكثر مصداقية في الإسلام، خصّص محمد البخاري في صحيحه (ت 870) قسماً لما يستحق الأدب المفرد، ويعني به "السلوك". يتوقّر هذا النص باللغة الإنجليزية في عدد من الصّيغ، بما في ذلك:

Imam Bukhari's Book of Muslim Morals and Manners, translated by Yusuf Talal Delorenzo (Alexandria, VA: Al-Saadawi Publications, 1997)

في هذا الكتاب، جمع البخاري تحت 623 باباً مختلفاً على نطاق واسع ما مجموعه 1329 حديثاً (مع التكرار) لتوضيح الأدب السليم للمسلمين. ومع ذلك، فإنّ أقلّ من نصف هذه الأحاديث تتحدّث عن الآداب الشرعية الواردة في السّنة النبوية. الباقي مخصّص لأقوال صحابة محمد وأفعالهم، ذلك الجيل الأوّل من المسلمين الذين اعتقد المسلمون اللاحقون أنّ أدبهم نموذج لمثالية الأدب الإسلامي.

عادة ما تكون مجموعة الأحاديث التي وضعها البخاري لتوضيح أدب المسلمين واسعة النطاق: فهي تغطّي كلّ شيء من معاملة الوالدين والأطفال إلى قبولة بعد الظّهر والألعاب والمجاملة للجمال. إنّهُ مليء بالحكايات المألوفة والبلغية من سيرة محمد اليومية، والتي يتذكّرها (أو، في بعض الأحيان، تخيلها)، من أجل تقديم نموذج حيّ من الأدب لمسلمي الغد، لا مثيل له في مأثور عيسى.

نشر الرسالة

إنّ متابعة الانتشار المبكّر لكلمة «البشارة» و«الاستسلام» ليست أقلّ من تتبّع تاريخ

المسيحية والإسلام، وبالتالي، لا يعدو الأمر أن يكون سوى تحديد الاتجاه الصحيح. بالنسبة إلى المسيحية، عندما أفضى هذا الاتجاه أساساً إلى:

Adolph Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, traduit par James Moffett, 2 volumes (New York: Putnam and Sons, 1908; vol. 1 rpt. New York: Harper and Bros., 1961)

فالآن توجد خيارات أوسع. وللتوجه العام، ليس هناك ما نبدأ منه أفضل من: Richard Lim, "Christian Triumph and Controversy", suivi de Ian N. Wood, "Conversion", tous deux dans G. W. Bowersock, Peter Brown, et Oleg Grabar, eds, *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World* (Harvard: Harvard University Press, 1999), 196-218 et 393-94

هناك تناول من زاوية أخرى، وهي مقارنة:

Michele R. Salzman, "Pagans and Christians", dans Susan Ashbrook Harvey et David C. Hunter, eds, *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 186-202.

تم تخصيص عملين مختلفين تماماً للانتشار المبكر للمسيحية هما:

Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, A.D. 100-400* (New Haven: Yale University Press, 1984), and Rodney Stark, *The Rise of Christianity* (San Francisco: Harper San-Francisco, 1997),

وهناك لمحات مفصلة، وإن كانت غير مباشرة، تلقي نظرة سريعة على انتشار

المسيحية عبر تاريخ عام مثل كتاب:

W. H. C. Frend's *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 126-31, 178-84, 285-94, 309-14, 444-52, and particularly 553-92, "From Pagan to Christian Society, 330-360 A.D."

وعن قسطنطين والعقيدة الجديدة، نجد، وبإيجاز:

H. A. Drake, "The Impact of Constantine on Christianity", et Mark Edwards, "The Beginnings of Christianization", dans Noel Lenski, éd. *The Cambridge Companion to the Age of Constantine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 111-36 et 137-58

ومن أجل قبولها رسمياً من قبل الإمبراطورية، نجد:

Charles Freeman, *A. D. 381: Heretics, Pagans, and the Dawn of the Monotheistic State* (Woodstock: Overlook Press, 2009).

إن مشكلة انتشار الإسلام كثيرة التعقيد وفي الوقت نفسه قليل تناولها؛ لأنها، أولاً، تتبع عموماً للغزو العسكري والاندماج السياسي، وثانياً، يصاحبها أو يسبقها انصهار ثقافي. أفضل تقدير لهذه العوامل هو تقدير:

Georges Anawati, "Factors and Effects of Arabization and Islamicization in Medieval Syria and Egypt," in Speros Vryonis, ed., *Islam and Cultural Change* (Malibu: Undena Publications, 1975), 17-42

والوضع المختلف تماماً في العراق يعكس في:

Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

العمل الرائد حول هذا الموضوع، والذي لا يزال جديراً بالمراجعة هو عمل:

Thomas Walker Arnold, *Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, 2nd ed. (London: Constable and Co., 1913)

هناك عملان آخران جديران باهتمام خاص. هذه دراسة كمية مهمة ومؤثرة عن

التحول إلى الإسلام بقلم:

Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge: Harvard University Press, 1979).

ثم هناك مجموعة مقالات للمفكر:

Michael Gervers et Ramzi Gibran Bikhazi, éd. *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990)

من بينها، يجب أن نسلط الضوء على مساهمتين للمفكر:

"Process and Status in Conversion and Continuity" (1-14) and "Conversion Stories in Early Islam" (123-34)

بالإضافة إلى عمل كلٍّ من:

Michael Morony, "The Age of Conversions: A Reassessment" (135-50); Nehemia Levtzion, "Conversion to Islam in Syria and Palestine and the Survival of Christian Communities" (289-312); and Hanna E. Kassis, "Roots of Conflict: Aspects of Christian and Muslim Confrontation in Eleventh Century Spain" (151-60).

1. نظراً لأنّ المسلمين يستخدمون تقويمان قمرياً غير معدّل يفقد أحد عشر يوماً كلّ عام للتقويم الشمسي، فإن عيد مولد النبي، على عكس عيد الميلاد، لن يقع في نفس التاريخ الشمسي كل عام.

الفهرس

- آباء الكنيسة: 88
إبراهيم (النبي): 29، 46، 63، 75، 92، 109، 115، 120، 142، 177، 178
194، 217، 263، 268
ابن أبي سرح، عبد الله: 214
إثن أبي طالِب، عقيل: 103
ابن أبي طالب، علي: 186، 281
ابن إسحاق: 25، 74، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 114، 115، 116، 175، 178، 179، 182، 187، 195، 196، 265، 268، 270، 271، 275، 276، 277، 278، 280، 299، 310، 321، 323
ابن الإنسان: 127، 131، 163، 164، 165، 204، 209، 226، 252
ابن ثابت، حنان: 108
ابن حبيب، نفيل: 104، 105
ابن الخطّاب، عمر: 186
ابن سعد: 83، 299
ابن سليمان، مقاتل: 88
ابن شهاب: 106
ابن عفان، عثمان: 75، 186، 216، 267
ابن الكلبي: 52، 290
- ابن المغيرة، هشام: 107
ابن منبه، وهب: 86، 87، 300
ابن هشام: 81، 83، 84، 88، 265، 268، 270، 310، 321
ابن هاشم، عبد المطلب: 110، 111، 112، 113، 116
ابن يوسف، الحجاج: 55، 104، 177
أبوكريفا: 45، 46، 67، 68، 73، 100، 144، 267، 279، 296، 301
الأبوكريفا البيّليّة: 45، 46، 67
أبوكريفا العهد الجديد: 67، 301
أتباع عيسى: 46، 63، 69، 71، 123، 131، 133، 151، 155، 160، 162، 164، 171، 172، 199، 206، 225، 226، 227، 228، 234، 236، 253، 254، 255، 267، 271، 278
اتفاقيات المدينة: 212، 213، 224، 320
الانثني عشر: 127، 151، 153، 154، 156، 159، 160، 166، 167، 169، 195، 204، 208، 209، 228، 233، 234، 235، 254، 280، 305
الأحاديث النبويّة: 84، 85، 86، 88، 148، 219، 240، 242، 324، 325
أخنوخ: 163، 164

أقوال عيسى: 30، 33، 73، 121، 122، 124، 129، 130، 131، 132، 134، 147، 149، 159، 175، 202، 203، 271، 302
 أقوال محمد: 27، 74، 140، 147، 243، 267، 303
 ألمانيا: 259
 الإلهات الثلاث: 187، 188
 أليشع (النبي): 169
 الإمبراطورية الرومانية: 49، 94، 95، 246، 256، 258، 259، 261
 الإمبراطورية الساسانية: 258
 أمريكا: 257
 الأناجيل الأبوكريفية: 68، 144، 242، 247، 294
 الأناجيل الأربعة: 64، 68، 77، 202، 203، 227، 231
 الأناجيل الإزائية: 65، 66، 68، 69، 70، 101، 122، 124، 132، 150، 173، 207، 231، 266، 307
 الأناجيل السردية: 133، 149، 150، 155، 307
 الأناجيل القانونية: 64، 67، 68، 130، 147، 167
 الأناجيل المسيحية: 32، 91، 295
 الأنباط: 49
 الأنبياء: 19، 20، 21، 29، 31، 33، 46، 53، 62، 63، 75، 81، 86، 87، 96، 97، 102، 126، 130، 139، 142، 145، 150، 167، 171، 190، 191، 198، 205، 217، 237، 241، 247، 270، 312، 323

الأدب النبوي: 243، 244
 إدريس (النبي): 67
 الأدلة الأدبية: 41، 59، 269
 آدم (النبي): 92، 142، 190، 240، 263، 312
 أرخيلوس: 94
 الأردن: 42، 43، 44، 49، 53، 95، 223
 إرميا: 205
 الأساسيد: 84، 85، 87
 أسباب النزول: 74، 79، 187
 إسبانيا: 222، 261
 الإسماء: 110، 177، 180، 181، 185، 186، 240، 247، 275، 311، 323، 324
 أسفار البيل: 132
 الأسفار القصصية: 20، 21
 إسماعيل (النبي): 177، 194، 268
 آسيا: 118، 257، 259
 الأسيزي، فرنسيس (القدّيس): 243
 إسثينيس: 47
 إشعياء (النبي): 29، 46، 96، 97، 205
 الإصلاح: 29، 132، 184، 189، 237، 246، 255، 257
 إصلاح عيسى: 194
 إصلاح محمد: 194
 إعجاز القرآن: 27، 35
 أعمال الرسل: 34، 44، 45، 63، 102، 129، 152، 153، 154، 169، 229، 231، 234، 235، 252، 253، 254، 255، 266، 277، 280
 إفريقيا: 260، 261، 282

- البشارة: 63، 64، 65، 66، 80، 93،
121، 129، 149، 154، 157، 158،
198، 202، 232، 234، 252، 253،
261، 325
بشارة عيسى: 80، 132، 259
بطرس (الرّسول): 45، 63، 101، 127،
153، 154، 155، 166، 167، 202،
209، 227، 228، 229، 230، 232،
234، 235، 267، 273، 305
البعثة النبوية: 21
البلقان: 261
بنت أبر بكر، عائشة: 221، 223، 236،
243
بنت جحش، زينب: 220
بنت خويلد، خديجة: 107، 114، 115،
116، 118، 120، 145، 177، 182،
196، 212
بنت وهب، أمّة: 103، 111، 120
بنو إسرائيل: 194، 251
بولس: 20، 25، 45، 52، 53، 63، 64،
71، 72، 73، 96، 102، 129، 130،
133، 150، 153، 154، 158، 160،
165، 171، 172، 193، 199، 203،
208، 224، 229، 230، 231، 234،
235، 236، 245، 252، 253، 254،
255، 266، 268، 271، 272، 286،
296
اليكتس: 257
بيكون، فرانسيس: 25
بيلاطس البُنطِي: 44، 59، 60، 69، 152،
210، 317
تاسيتوس: 60
التأليف الشّفوي: 136، 137
- إنجيل توما: 66، 67، 68، 129، 133،
147، 272
إنجيل لوقا: 125، 231، 266، 272
إنجيل مرقس: 65، 66، 67، 69، 70،
73، 92، 93، 95، 122، 123، 124،
129، 131، 133، 150، 165، 226،
228، 230، 231، 267، 276، 279
إنجيل يعقوب: 68
أندراوس: 154
أهل المدينة: 146، 197، 218، 220،
224، 238
أورشليم: 42، 43، 44، 69، 70، 99،
110، 124، 127، 132، 150، 151،
162، 173، 181، 201، 202، 203،
204، 205، 206، 207، 208، 209،
225، 226، 227، 230، 231، 233،
234، 252، 254، 266، 273، 307،
315
أوروبا: 244، 259
أوغسطس (الإمبراطور): 94
آيات القرآن: 74، 78، 237
إيران: 81، 260
إيليا (النبي): 44، 167، 169، 198
بابل: 43، 47، 49، 63
باروخ: 46، 67، 163
بحيرا (الراهب): 112، 113، 115، 182،
275
البخاري، محمد بن اسماعيل: 84، 85،
88، 240، 300، 325
البربر: 103
برنابا: 234، 269
بروكويوس: 50
بريطانيا: 257

الجليل: 30، 42، 43، 44، 45، 48،
53، 54، 55، 56، 59، 94، 99،
101، 124، 126، 128، 130، 132،
133، 149، 151، 152، 153، 155،
156، 157، 158، 162، 167، 173،
174، 202، 204، 211، 227، 228،
233، 245، 280، 287، 288، 305،
307

الجماعات اليهودية: 151، 192، 254
جوزيفوس: 43، 44، 45، 47، 48، 51،
61، 62، 97، 163، 169، 207،
265، 289، 305
حادثة الهيكل: 205، 206، 207
حافظ عثمان، الخطاط: 248
الحبشة: 50، 54، 104، 111، 112،
196، 197، 213

الحجاز: 42، 49، 50، 51، 52، 53،
54، 55، 104، 265، 291
حرب الفجار: 107، 114، 302
الحركة الحسيدية: 244
الحرم المكي: 54، 141، 146، 186
الحضارة الإسلامية: 21
حليمة السعدية: 109
الحمل العذري: 96، 269

حياة عيسى: 21، 31، 56، 70، 72، 80،
91، 124، 133، 166، 168، 203،
225، 243
حياة محمد: 21، 27، 35، 74، 78، 80،
85، 87، 120، 175، 196، 216،
219، 220، 222، 223، 225، 259،
324

خاتم التبين: 29، 239، 276
دار الإسلام: 247، 259، 262، 278

تبشير: 20، 131، 133، 151، 152،
158، 162، 189، 202، 232، 254،
257، 258، 259

تدمير أورشليم: 70، 207، 266

ترتيب السور: 136، 176

تركيا: 71، 264

تعاليم عيسى: 122، 129، 151، 154،
160، 171، 172، 173، 253

التعميد: 151، 234، 252

التقليد الإسلامي: 27، 88، 91، 146

التقليد الغربي: 35

التقليد المسيحي: 99، 101، 166، 279

التقويم الإسلامي: 107، 267

الفتلاوة: 75، 133، 134، 136، 140،
141، 179، 186، 213، 304

التمود: 49، 63، 169، 266

التوير: 30، 257

النسوة: 46، 100، 108، 143، 155،
158، 170، 171، 172، 182، 191

192، 193، 206، 235، 253، 255

263، 266، 270، 274، 315

ثيوداس: 44

ثيوسيديز: 122

الجاهلية: 51، 103، 116

جيراثيل (الملاك): 42، 178، 179، 267

الجزيرة العربية: 21، 32، 49، 50، 51،
55، 73، 74، 76، 81، 86، 103

116، 117، 144، 191، 193، 223

257، 258، 276، 291، 304، 315

319

الجزية: 80، 223

جستيان (الإمبراطور): 256

- السامرة: 42، 53
 سبرينجر، ألويس: 74
 السلاف: 257، 261
 السلت: 257
 السلطات اليهودية: 63، 173، 202، 207، 210، 212
 سليمان (النبي): 126، 142
 السهندريم: 206، 209، 211، 317
 سور القرآن: 76، 79، 135، 148، 183، 222، 272، 311
 سوريا: 52، 54، 80، 94، 260
 سيرة عيسى: 20، 71، 72، 78، 92، 93، 95، 97، 100، 108، 150، 156، 174، 202، 206، 285
 سيرة محمد: 21، 51، 74، 78، 80، 82، 83، 85، 86، 87، 88، 103، 109، 110، 119، 214، 222، 237، 286، 297، 298، 301، 310، 322، 324، 325
 السيرة النبوية: 20، 21، 26، 74، 178، 219، 299
 سيرة النبي: 34، 81، 84، 106، 107، 110، 114، 176، 222، 247، 258
 سيلسوس: 169
 سيلفستر (البابا): 223
 السيوطي، جلال الدين: 88
 السقام: 103، 105، 109، 112، 114، 115، 117، 118
 الشتات اليهودي الأول: 43
 شتراوس، ديفيد فريدريك: 25
 شخصية عيسى: 245
 شخصية محمد: 21، 244، 245، 247
- دانيال (النبي): 46، 131، 164، 226
 داود (الملك): 29، 92، 94، 118، 142، 204
 دستور المدينة: 212، 213، 224، 265، 299، 320
 الديانات السماوية: 20
 الذاكرة الجماعية: 81، 104، 213
 الرايون: 161، 170، 173
 رسالة محمد: 108، 143، 175، 185، 188، 190
 رسائل بولس: 63، 64، 71، 72، 150، 193، 203، 231، 271
 الرسل: 19، 20، 34، 44، 45، 63، 88، 102، 129، 152، 153، 154، 158، 167، 169، 191، 208، 227، 229، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 252، 253، 254، 255، 266، 277، 280
 روايات الطفولة: 92، 93، 95، 96، 97، 99، 107، 118، 119، 151، 301، 315
 الروح القدس: 96، 98، 125، 140، 233، 252، 267
 الرومان: 42، 43، 44، 45، 53، 56، 60، 61، 62، 69، 76، 131، 156، 159، 201، 205، 206، 207، 210، 211، 255، 270، 271
 ريد، ويليام: 165
 الزرادشتية: 261
 الزكاة: 222، 223، 258، 260، 313
 زكريا (الكاهن): 97
 الزين، فاروق: 20
 سالاميس، أيفانيوس: 193

عصمة النبي: 114، 240
العصور الوسطى: 34، 57، 81، 117،
141، 215، 219، 221، 299، 311
320
العهد الجديد: 46، 48، 52، 63، 64،
67، 68، 71، 72، 88، 89، 95،
128، 153، 158، 164، 189، 191،
208، 225، 229، 231، 246، 248،
264، 265، 268، 270، 279، 290
295، 296، 301
عيد الفصح: 69، 99، 170، 203، 204،
205، 207، 208، 209، 210، 211
316، 317
عيسى في أورشليم: 151، 173، 201،
202، 225، 307، 315
عيسى في الجليل: 132، 149، 151، 173،
174، 202، 305، 307
غريغوريوس الكبير: 88
غزوة بدر: 218، 219، 222
الفتوح: 67
فارس: 258
الفداء: 193، 253
الفرس: 118
فرنسا: 258
الفريسيون: 56، 126، 150، 154، 170،
171، 195، 206، 207، 225، 235
274
الفقهاء: 84، 325
فلسطين: 26، 30، 42، 44، 45، 53،
55، 56، 60، 62، 70، 123، 150،
158، 169، 170، 171، 173، 207،
224، 255، 260، 281، 282، 287
288

الشرق الأوسط: 80، 192، 201، 291،
315
الشعر الجاهلي: 52، 136
شفايتزر، ألبرت: 31
صالح (النبي): 237، 272
صحابة محمد: 84، 325
الصدوقيون: 207
الصدوق، أبو بكر: 181، 186، 198،
221، 258
الصلاة: 126، 170، 185، 186،
210، 222، 242، 244، 248، 254
313، 260
صور عيسى: 27، 245، 246، 248
صورة محمد: 20، 24، 32، 248
الصين: 257، 258، 259
الطبري، محمد بن جرير: 81، 83، 84،
88، 187، 268، 310، 311، 321
322
طرد الأرواح: 126، 151، 166، 168،
278
الطهارة: 93، 155، 193، 234، 235
عالم الغيب: 145، 180
عام الفيل: 103، 104، 105، 106، 119
عنزة مريم: 100، 240
العراق: 54، 63، 80، 82، 258، 259،
260، 261، 327
العرب: 21، 34، 35، 43، 50، 55، 80،
82، 105، 118، 144، 145، 178
180، 184، 187، 189، 196، 212
252، 260، 261
عزرا: 46، 163
العشاء الأخير: 127، 208، 316
العصر الحديث: 74، 121، 214

قريش: 20، 76، 79، 106، 111، 113،
 114، 115، 117، 118، 183، 184،
 185، 186، 187، 189، 195، 196،
 197، 198، 212، 213، 217، 218،
 219، 259
 قسطنطين (الإمبراطور): 68، 76، 223،
 245، 256، 259، 269، 326
 قصص الأنبياء: 87، 237، 247
 قمران: 47، 48، 164، 265، 289، 290
 القوريني، سمعان: 202
 قيافا (الكاهن): 44، 150، 201، 206،
 209، 276، 317
 قيامة عيسى: 131، 169، 202، 228،
 229، 230، 253، 276، 318، 319
 الكاثوليك: 263
 الكاثوليكية: 67
 الكتابات المقدسة: 69، 100، 144، 203،
 229، 246
 الكتب المقدسة: 46، 207
 الكتب: 53، 100، 150، 204، 205،
 207، 216، 264
 كريستوس: 60، 61، 162، 165، 265،
 266
 الكعبة: 73، 107، 111، 118، 177،
 178، 181، 183، 186، 189، 194،
 217، 241
 الكفارة: 193، 253
 كلاوديوس (الإمبراطور): 266
 الكنيسة: 20، 51، 67، 68، 72، 88،
 93، 144، 169، 192، 224، 257،
 269، 273
 الكهنة: 44، 69، 136، 137، 140،
 150، 170، 203، 204، 205، 206

فن التصوير: 24، 247، 248
 فيتجيرالد، سكوت: 201
 القبائل الجرمانية: 257
 القبائل العربية: 50، 196، 219، 238
 القبائل اليهودية: 217، 320
 القداة: 28، 71، 72
 القديسون: 27، 28، 29، 30، 103،
 242، 244، 245
 القرآن العربي: 186، 190
 قرآن محمد: 53، 135، 239
 القرآن المدني: 76، 148، 222
 القرآن المكي: 78، 136، 184، 241، 311
 القربان المقدس: 208، 280
 القرن التاسع عشر: 24، 27، 30، 31، 51،
 66، 86، 122، 123، 147
 القرن التاسع الميلادي: 242
 القرن الثالث قبل الميلاد: 265
 القرن الثامن عشر: 30
 القرن الثامن الميلادي: 268
 القرن الثاني: 60، 68، 71، 169، 266،
 269، 279
 القرن الثاني للهجرة: 21
 القرن الحادي والعشرين: 156
 القرن الرابع الميلادي: 24، 67، 192،
 256، 315
 القرن السابع عشر: 248، 264
 القرن السابع الميلادي: 30، 191
 القرن السادس عشر: 30
 القرن السادس قبل الميلاد: 43، 47
 القرن السادس الميلادي: 118، 187، 212
 القرن العاشر: 61، 241
 القرن العشرين: 24، 66، 86، 265، 307
 القرن الميلادي الأول: 30

225، 226، 227، 231، 232، 233،
235، 269، 270، 271، 273، 274،
276

المجوس: 96، 97، 99

محمد التاريخي: 26، 118

محمد في مكة: 55، 76، 83، 89، 175،
176، 185، 300، 301، 309، 310

مخطوطات البحر الميت: 48، 62، 63،
97، 163، 164، 290، 293

المخطوطات القديمة: 93

المدراس: 144

مراقة محمد: 112، 114

مرقس: 20، 45، 54، 64، 65، 66، 67،
69، 70، 73، 92، 93، 95، 96

101، 102، 122، 123، 124، 127

128، 129، 131، 132، 133، 149

150، 152، 153، 154، 155، 157

158، 159، 160، 161، 162، 165

166، 167، 168، 169، 170، 171

172، 173، 174، 175، 202، 203

204، 205، 206، 207، 208، 209

210، 211، 226، 227، 228، 230

231، 232، 233، 235، 236، 252

267، 269، 270، 271، 272، 273

274، 276، 277، 279، 281، 306

مريم (أم عيسى): 24، 63، 92، 94، 96،
97، 98، 99، 100، 101، 108

144، 174، 178، 190، 191، 192

211، 221، 227، 228، 229، 233

240، 269، 271، 277، 279، 322

مريم المجدلّة: 101، 211، 227، 228

229، 233، 277، 279

المسجد الأقصى: 180، 181، 324

207، 208، 209، 210، 212، 225

273، 317

كورنيليوس: 45

كوبرينوس: 94

لامنس، هنري: 51

لوط (النبي): 132، 272

لوقا: 20، 34، 64، 65، 66، 68، 70

73، 91، 92، 93، 94، 95، 96

97، 98، 99، 101، 102، 107

110، 111، 118، 119، 122، 123، 124

125، 126، 127، 128، 130، 132

133، 134، 147، 150، 151، 153

156، 157، 160، 161، 164، 167

168، 170، 173، 175، 202، 207

208، 209، 226، 227، 229، 231

232، 233، 236، 253، 264، 266

270، 271، 272، 273، 274، 276

277، 278، 279، 280، 317

الليثورجيا: 26، 208

ليون كابتاني: 51

المأثور الإسلامي: 88، 146، 177، 180

181، 182، 215، 216، 238، 240

263، 268، 323

المأثور المسيحي: 147، 202، 232، 242

متى (الرسول): 20، 64، 65، 66، 67

68، 70، 73، 92، 93، 94، 95

96، 97، 98، 100، 101، 107

118، 119، 122، 123، 124، 125

127، 128، 130، 132، 133، 134

147، 150، 151، 152، 153، 154

156، 157، 159، 160، 161، 162

167، 170، 171، 172، 174، 175

185، 202، 204، 207، 208، 210

- المسيحيون: 23، 24، 26، 27، 30، 31، 32، 35، 36، 44، 46، 51، 52، 54، 60، 61، 68، 69، 70، 71، 81، 82، 92، 96، 118، 129، 130، 134، 140، 160، 162، 163، 165، 172، 177، 183، 185، 189، 190، 192، 194، 206، 208، 217، 218، 220، 223، 236، 240، 245، 246، 247، 248، 255، 256، 257، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 266، 269، 273، 279، 280، 289، 308، 312، 315
- المثنا: 48، 173، 266
- المصادر الإسلامية: 32، 107، 118
- المصادر السردية: 27، 87، 298، 300
- المصحف: 136، 137، 267، 275
- مصدر الأقوال: 26، 74، 92، 101، 124، 129، 175، 228، 295، 307
- مصدر Q: 102، 124، 149، 167، 190، 302
- مصر: 20، 67، 80، 94، 97، 260
- المعجزات: 62، 70، 107، 126، 151، 152، 166، 167، 168، 169، 236، 237، 240، 305، 309، 323
- معجزات عيسى: 102، 167، 169، 309
- المعراج: 110، 247، 275
- المفازي: 80، 81، 82، 83، 85، 86، 268، 299
- المغرب: 259
- المفسرون: 31، 77، 84، 116، 188، 311
- مكارم الأخلاق: 20
- المسجد الحرام: 180، 181، 324
- المسلمون: 21، 23، 24، 26، 27، 29، 30، 31، 32، 34، 35، 36، 52، 57، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 82، 85، 88، 89، 103، 104، 106، 110، 116، 133، 134، 136، 140، 141، 144، 146، 147، 148، 176، 177، 178، 180، 184، 185، 186، 188، 194، 196، 198، 212، 216، 217، 218، 219، 221، 222، 223، 240، 241، 243، 244، 246، 247، 249، 252، 255، 256، 257، 258، 259، 261، 262، 264، 267، 269، 270، 273، 287، 311، 313، 320، 322، 325، 328
- المسيانية: 48، 96، 119، 163، 164، 165، 237، 253
- المسيح التاريخي: 20
- المسيحية: 20، 21، 23، 24، 26، 27، 29، 32، 33، 51، 60، 61، 63، 64، 67، 68، 72، 76، 83، 86، 88، 91، 95، 97، 118، 134، 162، 165، 169، 186، 191، 192، 193، 194، 196، 199، 203، 208، 213، 217، 230، 243، 245، 246، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 263، 264، 269، 270، 277، 279، 280، 286، 287، 290، 294، 295، 296، 310، 314، 315، 322، 326
- المسيحية اليهودية: 192، 193، 194، 314، 315

هيرُودس: 43، 44، 55، 56، 69، 94،

96، 97، 98، 99، 150، 152، 155،

159، 205، 210، 272، 278

الواقدي، محمد بن عمر: 83، 85، 86،

87، 185، 268، 299

الوثنية: 19، 32، 51، 52، 60، 104،

110، 195، 241، 256، 257، 291،

292، 314

الوثنيون: 59، 60، 75، 138، 170،

183، 188، 189، 199، 218، 256،

257، 261

وثيقة Q: 95، 150، 155، 157، 161،

168، 171، 202، 204

الوحي: 24، 25، 26، 29، 42، 47، 52،

71، 73، 75، 77، 78، 85، 87،

98، 135، 136، 139، 140، 143،

156، 162، 170، 176، 178، 179،

180، 181، 182، 188، 210، 213،

214، 220، 222، 225، 227، 228،

231، 237، 243، 264، 267، 308،

312، 322

الوعظ: 80، 81، 138، 152، 157،

234، 253

وفاة محمد: 75، 82، 86، 107، 110،

223، 236، 247

ولهاوزن، يوليوس: 51

يسوع المسيح: 24، 25، 26، 29، 30،

93، 153، 163، 165، 252، 253

يعقوب: 43، 61، 63، 68، 99، 105،

153، 154، 166، 167، 211، 229،

230، 277

اليمن: 49، 54، 86، 104، 105، 117،

118، 216

المَكِّيَّون: 54، 81، 146، 179، 188،

189، 240

ملاك الرب: 94، 227، 229

الملائكة: 95، 98، 110، 219، 239،

240

ملكوت الله: 127، 129، 152، 155،

157، 158، 159، 161، 162، 199،

207، 211، 252

مملكة إسرائيل: 42، 43

موت عيسى: 124، 130، 158، 172،

202، 203، 211، 224، 230، 236،

252، 253، 318

موسى (النبي): 21، 29، 44، 46، 62،

63، 89، 127، 142، 167، 169،

182، 190، 192، 193، 198، 217،

237، 272، 274، 280، 285

النسبة: 44، 54، 74، 88، 96، 97،

106، 109، 113، 119، 120، 142،

178، 190، 191، 241، 242، 253،

310

نبي الإسلام: 31، 33، 87، 242، 247

نجع حمادي: 67

النسخ: 77، 78، 216

نهاية الزمان: 63، 64، 69، 70، 152،

158، 159، 162، 163، 171، 174

نوح (النبي): 29، 142

نيرون (إمبراطور): 60، 266

نيقوديموس: 56، 206، 211، 278

هرطقة: 23، 32، 192

الهند: 257، 259

هود (النبي): 119، 237، 272، 323

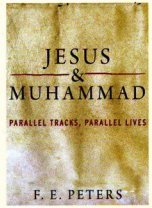
هوميروس: 53، 136، 142

يهودا الجليلي: 44	اليهود: 32، 35، 36، 42، 43، 45، 46
يوحنا الدمشقي: 88، 246	47، 52، 53، 56، 59، 61، 62
يوحنا (الرسول): 20، 25، 43، 48، 61	63، 69، 70، 71، 81، 86، 97
63، 64، 65، 70، 73، 92، 93	112، 114، 131، 133، 144، 154
94، 95، 97، 101، 102، 122	155، 156، 158، 159، 161، 162
123، 125، 126، 128، 130، 131	163، 164، 165، 168، 170، 171
132، 134، 147، 150، 151، 152	172، 177، 182، 183، 185، 189
153، 154، 155، 157، 158، 159	190، 194، 196، 204، 206، 210
162، 166، 167، 168، 170، 173	212، 216، 217، 218، 224، 234
174، 175، 194، 198، 202، 203	235، 236، 238، 243، 246، 251
204، 205، 206، 207، 208، 209	253، 255، 256، 258، 259، 260
211، 224، 227، 228، 232، 233	261، 262، 263، 264، 271، 273
236، 252، 269، 270، 273، 277	281، 289، 320، 321
278، 279، 295، 305	يهود الشتات: 71، 160، 255، 256
يُوحنا المعمدان: 43، 48، 61، 92، 97	يهود المدينة: 213، 216، 217، 238
123، 125، 130، 131، 132، 134	320
151، 152، 173، 194، 198، 305	يهودا: 41، 42، 43، 46، 53، 56، 59، 60
يوسابيوس: 76	61، 63، 69، 94، 156، 159، 210
يوسف الرامي: 56، 211، 278	212، 223، 225، 234، 254، 289
يوسف، زوج أم عيسى: 92	اليهودية: 21، 29، 46، 48، 49، 52
يوسف النجار: 100	53، 174، 191، 193، 217، 243
يوم الحساب: 137، 138، 143، 152	245، 246، 253، 255، 256، 268
189، 199، 251، 252، 311	285، 289، 292
يوم القيامة: 46، 190، 198، 251، 252	يهودا: 44، 154، 202، 208، 209
311	210، 273، 277



عيسى ومحمد: توازي المسارات، توازي السَّير

مسارات الأنبياء والرسل وسيرُهم متوازية: أليس الرسول المكيّ الذي خرج من بلده مهاجراً إلى يثرب يشبه الرسول الإسرائيلي الذي خرج من مصر يريد مدين؟ أليس الذي اعتكف في غار حراء يعبد ربّه، كالذي قصد جبل سيناء ليناجي ربّه؟ أليس ذهاب عيسى إلى جبل الزيتون ليلقي عظته، يشابه محمداً وقد ارتقى جبل الصفا لينادي معاشر قريش؟ أليس من قاتل مشركي بلاد العرب في بدر، وحنين، ويوم



الأحزاب، وتبوك، يشبه موسى الذي قاتل المؤابيين، والعَمُورِيِّين، والأَمُورِيِّين؟

ولو رأيت نبي الإسلام، وهو يذكر الله ويحمده، ويسبّحه في البكور والآصال، فكأنك قد رأيت النبيّ داود صاحب الزبور، وهو يرثل محامد الله ونعمه. وحينما ترى محمداً بين أصحابه، وقد فتح مكة، ودخلها تحت رايات المجاهدين بأيديهم السيوف مصلّية لإقامة الحق، والعوالي السمر مشرعة لتقويض دعائم الباطل، فكأنك ترى سليمان، في جنوده وعليه جلال الملك وأبهة السلطان.

أمّا إذا رأيت محمداً وهو محاصر مع ذويه في شعب أبي طالب، وقد منع دخول الطعام والشراب إليه من الخارج، فكأنما تتجلى لك صورة يوسف الصديق، وهو في سجن مصر يعاني شدائد الظالمين، ويكابدها...

تروم هذه الدّراسة، التي قمت بترجمتها بأمانة، تسليط الضوء على سيرة النبيّ عيسى ومحمد، في قراءة نقدية هادئة، جادة وعميقة، تبحث في الجوانب الأسطورية والتاريخية لكلا السيرتين.

فرانسيس إدوارد بيترز (23 يونيو 1927 - 30 أبريل 2020): أكاديمي أمريكي. أستاذ فخري للتاريخ والدين والدراسات الشرق أوسطية والإسلامية في جامعة نيويورك. متخصص في الدراسات الإسلامية والدراسات اليونانية والرومانية الكلاسيكية، وخاصة الدراسة المقارنة لليهودية والمسيحية والإسلام.

علي بن رجب: أستاذ اللغة العربية، مختص في الحضارة العربية والإسلامية، له محاولات جادة في الترجمة من اللغتين الإنجليزية والفرنسية. وصدرت له عدة كتب ومقالات مترجمة.

ISBN 978-9953-64-143-0



9 789953 641430 >